المركز القومي للترجمة



المشروع القومي للترجمة

ستيفن تشان

نهاية اليقين

نحو دولية جديدة

ترجمة

عبد الوهاب علوب

1409



الكتاب على شكل رواية هائمة، تختفى فيها الشخوص والأفكار ثم تعاود الظهور، وتتطور بطرق غير مألوفة. ونتساءل: «كيف لرواية واقعية ساحرة أن تبدو كأنها مقال فكرى؟» ومع ذلك كان لابد من تخفيف مثل هذا التوجه، ومن تنويعه. والكتاب فى ثلاثة أبواب. فى الفصول الستة الأولى نقدم النقاط الأساسية والأفكار ونناقشها ونغزلها وننقضها، ونتلاعب كثيراً بخيال القارئ؛ وهذا هو الحال فى الفصلين الأولين بخاصة. ويضم الباب الثانى ثلاثة فصول، ويقدم نظرة متبلورة لموضوعه دون أن يفقد روح الكتاب. أما الباب الثالث فهو فصل ختامى طويل يسعى لإحالة كل ما غُزل من خيوط إلى كوفية ملونة يمكن التلفع بها فوق سترة داكنة وقورة إن لزم الأمر؛ لدرء برد دنيانا المضطربة.

نهاية اليقين
نحو دولية جديدة

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1409
- نهاية اليقين (نحو دولية جديدة)
- ستيفن تشان
- عبد الوهاب علوب
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

The End of Certainty
Towards A New Internationalism
By: Stephen Chan
Copyright © Stephen Chan, 2009
All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومى للترجمة.
شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-2735426 Fax: 27354554

نهاية اليقين
نحو دولية جديدة

تأليف: ستيفن تشان
ترجمة: عبد الوهاب علوب



2010

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

تشان، ستيفن
نهاية اليقين: نحو دولية جديدة/ تأليف: ستيفن تشان، ترجمة:
عبد الوهاب علوب،
ط١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠م
٣١٦ ص؛ ٢٤ سم
١- الفلسفة الغربية
أ- علوب، عبد الوهاب (مترجم)
ب- العنوان
١٩٠

رقم الإيداع: ٢٢٠٦٦ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولى: 978-977-479-700-2
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

تصدير

نُصحت ألا أدون هذا الكتاب، أولاً لعدم وجود تراث للمقال الفكرى والفلسفى الذى يلقى جمهور قراء واسعًا فى بريطانيا. هناك النماذج الأمريكية لكتاب من أمثال إدوارد سعيد وسوزان زونتاج، وهناك بالطبع النماذج الفرنسية بدءًا من الذرى المنطلقة لأندريه مالرو وبرنار هنرى ليفى وانتهاء بسارتر بقوته الولود. فنُصحت بأنى سأتهم بالمبالغة فى تقدير أهمية الموضوع. فلندن ليست نيويورك أو باريس، والتيمز ليس هدسون أو السين. وانحراف البريطانيين إلى الفكر يتم من خلال الأعمال التاريخية - التجريبية والسردية ذات الأساسات والعوارض الخشبية لتثبيت أية فكرة. وما من "ضفة يسرى"، بل هناك "مؤدَّب" بلومزبيرى.

كما نُصحت ألا أدون هذا الكتاب لأنه لن يفيدنى فى حياتى العملية كباحث أكاديمى. وسواء أكنت أعمل فى معهد بلومزبيرى أم لا - ولكن بصفة خاصة لو كنت أعمل به - فإن إجراءات الدولة وأحكامها وتمويلها البحوث والذى تعتمد عليه الجامعات وضعت الفكر فى قوالب فنية مراقبة بدقة. وليس هذا بكتاب يمكن الدخول به فى أية مسابقة لتقويم البحوث أو تقويمه وفق أية خطة حكومية "لقياس الكتب"، وسأفقد سمعتى.

مع ذلك فإنى أود أن أدون هذا الكتاب نظرًا لوجود فراغ فى الحياة السياسية والاجتماعية البريطانية. فثلاثة عقود من الصياغات اللغوية العنيدة لكل من الثاتشرية والبليرية جعلت الجدل سجالاً بين توكيدات اليقين، وهذا اليقين أفضل ما يطبق فى أى مأزق أخلاقى دولى من أنماط القهر. والمثقفون قد يوقعون التماسات وقد ينظمون مسيرات فى الشوارع ويجربون عبارات خاصة بهم حين يتحدثون فى الإذاعة، ولكنهم يوفرون طاقتهم للجدل والحوار فيما بينهم. وهذا الحوار مستعار من الفكر الأوروبى - فالبريطانى لايزال

غير بارع فى الفلسفة الأصيلة – والهدف منه التحرير لأن المفكرين الأوروبيين قالوا كذلك. فالتراث الفرنسى كان تراث فكر مقترنًا بالعمل حتى إن لم يكن بينهما صلة. والتراث الألمانى يجتر ذكريات معسكرات الاعتقال وكان يهدف إلى جعل الفلسفة أكثر نقدًا وتعقيدًا من أن يستأثر بها الطغاة مرة أخرى. وما حدث هو أنها أصبحت الآن أكثر تعقيدًا من أن يتكلم بها أحد فى العلن. فوهم التحرير موجود فى فصول الدرس الصغيرة.

وفى خارج فصول بلومزبيرى هناك عالم يحترق بنار المذابح والمجاعات والأوبئة الفتاكة. وما من كلمة تكفى من يلقون حتفهم فى حرائق كهذه. وما من كتاب يكفى، سواء أكان فنيًا أم لم يكن. ولعل كتابنا هذا محاولة وقحة وربما متعجرفة لبدء تراث أنجلوفونى جديد، وللحديث عن الأشياء المعقدة والخيال فى العلن؛ ولترك الخيال يتسم ببعض التعقيد؛ ولأداء دور عام للمثقف؛ لإعلان أن «هذا هو حال الدنيا، لا ما ينبغى أن تكون عليه الدنيا، هكذا ينبغى التفكير فى الدنيا كما نود لها أن تكون، هكذا نحيل الأمانى أفعالاً، هكذا لا نيأس حين تخفق الأفعال، هكذا نحاول مرة أخرى، هكذا نتحدى الحكام، وهكذا نجعل الحكام أنفسهم يفكرون».

والكتاب وضعناه على شكل رواية هائمة، تختفى فيها الشخوص والأفكار ثم تعاود الظهور، وتتطور بطرق غير مألوفة. ونتساءل: «كيف لرواية واقعية ساحرة أن تبدو كأنها مقال فكرى؟» ومع ذلك كان لابد من تخفيف مثل هذا التوجه، ومن تنويعه. والكتاب فى ثلاثة أبواب. فى الفصول الستة الأولى نقدم النقاط الأساسية والأفكار ونناقشها ونغزلها وننقضها، ونتلاعب كثيرًا بخيال القارئ؛ وهذا هو الحال فى الفصلين الأولين بخاصة. ويضم الباب الثانى ثلاثة فصول، ويقدم نظرة متبلورة لموضوعه دون أن يفقد روح الكتاب. أما الباب الثالث فهو فصل ختامى طويل يسعى لإحالة كل ما غزل من خيوط إلى كوفية ملونة يمكن التلفع بها فوق سترة داكنة وقورة إن لزم الأمر لدرء برد دنيانا المضطربة.

وأقدم اعتذارى للقراء ممن قد يجدون فى هذه الرؤية ما يزعجهم أو يربكهم. وأرجو أن ينتظروا للنهاية ويعاملوا الكتاب بالصبر الذى تعامل به الرواية. وهناك بضع نماذج لهذه الرؤية فى الأدب الأنجلوفونى. والأشبه بها فى أى تراث أوروبى - وإن كانت جانبًا يخص الأقلية فى تراث أكبر- نجدها فى الأعمال الفرنكوفونية. ولعل من أمثلتها تأملات هيلين سيزو عن حياة جاك ديريدا(١). لكن رأينا أن هذا الموقف من الفكر سائد فى آداب ثقافات عديدة لا نفهمها. ونحاول هنا أن ننقله إلى الإنجليزية.

أما الشكر والعرفان فأقدمهما فى خاتمة الكتاب. وأنا بالطبع ممتن لكثير من الناس ومنهم المتشككون ممن دفعونى للانصراف وإعادة التفكير فى كتابى هذا. والكتاب ولا شك يحوى كثيرًا من العيوب الجسيمة، وكلها تخصنى دون سواى.

والكتاب أيضًا خلاصة للجزء الخاص بى من حوار طويل جدًا مع إخوتى وأخواتى استمر على مدى ثمانية وثلاثين عامًا. ومن غير المرجح أن يعجب كل أفراد أسرتى، بل قد يخفق فى نيل رضا كثير من القراء أيضًا، ولكنه دوّن بروح تبحث عن سبيل نحو عالم جديد أفضل.

بيمليكو، لندن، مارس ٢٠٠٨

---

(١) Hélène Cixous. *Portrait of Jaques Derrida as a Young Jewish Saint*. New York: Columbia University Press, 2001.

حكاية تمهيدية

هذه القصة رويت لي في أسمرة في فبراير ١٩٩٣ عشية استقلال إريتريا. كنت معزولاً في فندق حكومي يحيط بي مراقبو الانتخابات الأمميون، وأكثرهم ممن لم يخرج من مانهاتن في حياته. كانوا فريقاً من الفئة الثالثة. وكان فريق الفئة الأولى يتولى مراقبة انتخابات ذات خطر في كمبوديا. ولم يكن هناك ماء دافئ فظل الفريق يشتكي مر الشكوى. وقبل أن يستيقظ الفريق كانت تصل إلى مرآب الفندق شاحنة قديمة ذات صهريج، ويقوم السائق برفع لوح مختفٍ ويضخ الماء في خزان الفندق. كنا الوحيدين الذين لديهم ماء ساخن في البلدة، إلا أن المراقبين لم يفطنوا إلى ذلك قط. أما في كمبوديا فكان يتولى مراقبة الانتخابات في الغالب متطوعون شبان. وكان هؤلاء أكثر من يلقون حتفهم في أثناء انتشارهم في المناطق الريفية. أما في العاصمة فكانت الفئة الأولى تتمتع كما قيل لي بنعمة الماء الساخن.

هذه ليست القصة. بل هكذا يشرع المرء في القص. وهي تتوقف على منطلق المرء، أي ما إذا كان يتذمر وهو ناعس في فندق أم تحت النار. والقصة التالية قد تبدأ كفعل فروسية، كفعل جماعة غير منظمة من الجند، كطرفة وسط وحشية الحرب. وربما قُرئت في حمام دافئ. إليكم القصة.

في منطقة جبلية وجدت إحدى الفرق العسكرية الإريترية نفسها ذات ليلة في كمين نصبه جنود إثيوبيون. وكان الإثيوبيون مدربين على أيدي أطقم من الضباط السوفييت، فكانوا قوة مرعبة. ورد الإريتريون وكانوا فرقة من شبان وفتيات بإطلاق النار، ولكنهم كانوا يعلمون أن نهايتهم الموت الوشيك. وكان أحد المقاتلين الذكور يرقد بجانب إحدى المقاتلات، وأخذ كلاهما يطلقان النار في الظلام. ولم يكن أيهما يعرف بمشاعر الآخر، إلا أن كلاً منهما كان

يكنّ الإعجاب للآخر. واستدار كل منهما نحو الآخر، فالتقت أعينهما وعرفا ما يكنه كلٌ للآخر. لم يكن لديهما من الوقت ما يسمح بأن يبتسما لما أدركا حيث عاجلت المقاتلة رصاصة إثيوبية أردتها. وأمام مفاجأة كل من المكافأة المقابلة والموت نهض المقاتل وصب النار على الخطوط الإثيوبية. ولم يصدق الإثيوبيون جنون هذا التصرف الفردى فتراجعوا للحظة ثم أردوه قتيلاً. إلا أن هجومه الشرس وفر بعض الوقت لرفاقه حتى يتقهقروا. هذه هى القصة كما رواها لى أحد من نجوا من تلك الليلة.

ما مغزى القصة؟ إنها قصة حب، ولكنه لم يكن حبًا سلميًا أو هادئًا أو مسيحيًا. إنها قصة شجاعة، إلا أنها لم تكن شجاعة واعية بذاتها. إنها قصة حرب، لكن الحرب لا يفترض أن تشتمل على حب وعاطفة. إنها قصة كمين وبقاء، إلا أن كثيرًا مما لم يكن على خط الجبهة فى القصة لقوا حتفهم فى تلك الليلة دون ذكرى. إنها قصة إيديولوجيات تتصادم فى الحقول، لكن كثيرًا ممن قاتلوا وقضوا فى ذلك الحقل كانوا مجندين يريدون أن يحبوا ويعيشوا أيضًا. إنها قصة من الكفاح الإريترى فى سبيل الحرية، إلا أن هذه الحرية غُدر بها الآن.

هذه ليست أزمات غريبة. فلماذا نوقظها من حرب كانت مجهولة إلى حد كبير وإن دامت ثلاثين عامًا فى بلد غير معروف إلى حد كبير أيضًا؟ لم تكن القضية الإريترية موضع تجاهل تام. والنيوزيلنديون لهم مكانة قدسية فى إريتريا وذلك بفضل جراح عيون نيوزيلندى (أصبح أستراليًا) ودعمه المقاتلين، ولأن سفينة نيوزيلندية نجحت فى تفريغ حمولة من المعونات الغذائية للإريتريين فى أثناء مجاعة ١٩٨٤ وعلى الرغم من التحذيرات والتهديدات الإثيوبية. ولكن سواء أكانت إريتريا غير معروفة أو معروفة جزئيًا فهى تعرفنا. فسلوك كفاح التحرير كان يعكس سلوك الستينيات الحضرية والصورة التى ينبغى أن يكون عليها كفاح التحرير لدى المحتجين

الغربيين. كما كانت الجهود الأولى للحركة النسائية فى الغرب تعنى أن هناك جنديات يحاربن لأول مرة فى حرب أفريقية جنبًا إلى جنب مع نظرائهن من الجنود. كانت ثقافة الموسيقى الشعبية فى الغرب تعنى أن المقاتلين الإريتريين الشبان كانوا يطلقون شعرهم مثل جيمى هندريكس، وكانوا يستعينون بمولدات فى الجبال لتشغيل آلاتهم الموسيقية لابتكار ما أصبح الآن موسيقى وطنية تبدو مستقاة مباشرة من أوتار قيثارة. وهى حالات توحى فى قصة ما بالغرابة (حين نسمعها لأول مرة) وبالألفة (حين تروى لجمهور غربى). لكن الألفة يجب تفسيرها لنا. وهذا الكتاب مستمد من تلك النقطة الأساسية.

الكتاب مستمد من نقطة أساسية ثانية. ففى تلك الرحلة نفسها لإريتريا وعلى مسافة غير بعيدة من ركام ماساوا التى تعرضت للقصف – على البحر الأحمر، حيث بدأت السفن المحملة بعربات التويوتا فى الوصول إلى المرفأ الذى تم تجديده على وجه السرعة – زرت ساحة إعدام كان يستخدمها الطاغية الإثيوبى منجستو. شيد حولها سور عشوائى أخضر من ألواح معدنية. وكان حل عقدة واحدة من حبل يسمح بدخوله. وفى الداخل كان المكان مكدسًا بصناديق الذخيرة، ورفات مدهونة لستمائة ضابط إثيوبى كانوا تمردوا على الطاغية. ولم تكن الرفات كلها تآكلت بعد بما يكفى لدهنها. ربما كان هناك بعض الإنهاك إما يشوه المشاعر أو يحفظها. وقيل لى إن أفكارى الأولى يستحيل أن تكون أصيلة. ما كنت أفكر فيه هو أنى «آمل أن يكونوا قد لقوا حتفهم بشجاعة، وبقدر من الكرامة». وحتى لو لم تكن الشجاعة خصلة عامة فإن حزن أسرهم كذلك. والنقطة الثانية أن الحزن يوحد بين البشر فى أزماتنا المختلفة أو فى خارجها، وكذلك القدرة على التعاطف كما أتمنى.

وأختم بشيء مألوف وليكن السباحة فى البحر الأحمر، فالتقيت شابًا إريتريًا كان فى ماساوا حدادًا على شقيق له لقى مصرعه فى معركة من أجل المدينة. وتحدثنا عن المجاعة الرهيبة التى عمت قبل تسع سنوات فى عام ١٩٨٤. وعندما عرف مكان إقامتى قال: «قيل لى إن هناك مغنيًا حاول آنذاك أن يمد لنا يد العون». ولا أرغب فى أن أذكر فى هذا الكتاب أننا فى الغرب نسينا التعاطف. نحن نضلله، ليس دائمًا ولكن فى الغالب، بسماحنا له بأن يتدفق وسط سوء تفاهمنا. بوب جلدوف على الأقل لم يسئ فهم فكرة الجوع. ولكن هل أسأنا نحن فهم طبيعة العون المطلوب فلم نرسل سوى الغذاء؟

١

جنس فاشل

عندما يطرق أحد شهود يهوه بابك فهو يريد أن يتكلم، وسيبدأ بسرد فظائع الدنيا من حروب ومجاعات وأمراض - نذر الموت - وركّاب سفر الرؤيا وجياده الجامحة. وستدمع عيناك حزنًا على الأحكام الفجة لسرده وأنت تعلم أنه سيقدم لك عرضًا بالخلاص، وستعجب بوقوفه فى زمهرير الشتاء ليلقى مواعظه على الأبواب، إذ يذكرك بجواد سفر الرؤيا والخلاص الموعود. فتصغي له من باب الذوق والاحترام، فأنت تعلم أن هؤلاء "الشهود" نشروا سجلاً من الحقوق المدنية بحق التعبير والتدين فى الولايات المتحدة وزُج بهم فى معسكرات الاعتقال فى ألمانيا النازية وتعرضوا للمحارق من روسيا ستالين إلى مالاوى باندا؛ وتعلم أن وسط دول المستوطنين البيض فى أفريقيا والذين استبدوا بالسكان كانت السلطات تمقت بعثات الشهود بما لهم من "إرث المساواة وأخلاقيات الاعتراض"[١]. ولكن فى النهاية تنتهى دقائق الذوق الخمس فتوصد بابك وتصب القهوة فى فنجان واحد ويجول بخاطرك أن مشكلات العالم مرعبة ولكنها ليست هينة، ليست شيئًا يمكن أن يشخصه أو يحله زخرف بضع عبارات دينية.

حتى راكب الجواد الأسود بسفر الرؤيا كان يحمل ميزانًا لقياس الجوع. وما لا يفعله الواعظ على بابك هو وزن الأسباب والتوزيع وأنواع العاقبة وألوان العذاب. وهو بصفة خاصة لا يقيس توزيع الحروب الأخيرة

---

(١) Gerald Horne, From the Barrel of a Gun: The United States and the War against Zimbabwe, 1965-1980, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001, p. 97.

والجوع؛ لماذا يطارد الجوع أفريقيا دون غيرها بينما ينعم العالم الصناعى بالغذاء؛ ولماذا تنشب الحروب الآن على حدود العالم الصناعى ويتزين العالم بالماس ويحرق النفط القادم من الحدود بينما لا يكترث كثيرًا بحروبها الأخرى. لماذا يتفاوت توزيع المعاناة حتى داخل هذه الحدود حسب الطبقة وحسب العمر، بل على الجنس فى الغالب، فيكون الشباب والإناث والفقراء أول من يصيبهم الفقر. وبالنسبة لراكب حصان المرض الشاحب نحو الموت لماذا يجتاح الإيدز الحدود بينما تتوفر للأقلية التى تعانى فى الحضر عقاقير تبطئ المرض وتحتويه. والواعظ لا يستشهد بالتأثير الضار (وأحيانًا الإيجابى) للشركات المتعددة الجنسيات ولا يذكر مقاومة المحتجين من مـــناهضى العــولمة. لا يأتى الواعظ على ذكر المقاومة أصلاً، بل إنه حـــتى لا يتخيل أية مقاومة لحرب ومعاناة داخل نطاق الحدود التى ينبذها باعتبارها عليقا لتحقق النبوءة. والواعظ بعد أن استهلكته الكتابات المقدسة التى يحملها والفكر المسبق الذى أسهمت به فى فكره لا يتصور الأساطير والبواعث الروحية والأغانى والأدب والفلسفة التى أدت إلى وجود أمم بأكملها وحركات برمتها وأنساق فكر عظيمة، وتسمح لنا بأن نحلم فى النهاية بعالم واحد (لو تغلبنا على النزعات القومية والإيديولوجيات والفلسفات التى تفصل بيننا).

إن تصورنا أنفسنا فى هيئة دول هو ما كان سمة مميزة كبرى للقرن العشرين. ففيه استقلت دول أكثر من أى عصر غيره. ولم يقتصر ذلك على العالم الثالث وحده. فأوروبا تتخيل نفسها وتعيد تصور نفسها بصورة دائمة؛ فكانت هناك ألمانيا واحدة، ثم ألمانيتان، ثم ألمانيا واحدة مرة أخرى؛ وهناك أشكال شتى لدول البلقان؛ تشيكوسلوفاكيا واحدة، ثم انقسمت إلى نصفين؛ ونضال حول ما يمكن تسميته أيرلنده، وفى داخل بريطانيا نفسها حدث تراجع إلى إسكتلنده وويلز. وفضلاً عن أمثلة المملكة المتحدة فما يحدث فى

أوروبا هو أولاً تصور الدول ثم تنظيمها سياسيًا فى صورة دول، ويصحبه فى الغالب نضال وكفاح عظيم. لكن النضال هو ما جاء أولاً، يقوده أحيانًا حكام منحرفون وأحزاب حاكمة، وأحيانًا أخرى تراث ونسب عفوى يصطبغ فى الغالب برؤى من عصور قديمة، ونبل يقال إنه متأصل فيهم جميعًا.

وهناك مثال واحد بعينه يمكن اعتباره عظيمًا وإن بدا للوهلة الأولى غير واضح، وهو مثال فنلنده. فهى لم تستقل رسميًا إلا فى أواخر ١٩١٧ بعد تاريخ حديث من الهيمنة السويدية ثم الروسية. وظلت تعيش لسنوات فى ظل السوفييت دون استيعابها ضمن الاتحاد السوفيتى. بل إن من الصور الثابتة فى أوائل الحرب العالمية الثانية الهجوم البطولى اليائس لوحدات الفرسان الفنلنديين الراكبة على دبابات ستالين. كانت تمتشق سيوفها وتحث جيادها على الخوض فى ثلوج الشتاء، بينما كانوا جميعًا يعلمون أن هذا كان صورة حمقاء وإن كانت رومانسية للانتحار. ظلت فنلنده تحاول الخروج من التأثير الثقافى السويدى لمئات السنين قبل الاستقلال. وكان الشعور بالسيادة القومية الذى كان الفرسان يموتون فى سبيله لا يزيد عمر مَنشأه عن جيل واحد قبلهم، وكان مَنشأه مفتعلاً وإن كان رومانسيًا. لامكونات المنشأ، بل أساليبه. يقول الدبلوماسى الفنلندى العظيم ماكس جاكوبسون: «الدول تُصنع ولا تولد. والسيادة القومية إطار ذهنى. إنه قبيلة أو هوية عرقية تتحول إلى أمة بنمو وعى بماضٍ مشترك ومصير واحد. وهذا الوعى لا ينشأ إلا بأيدى المؤرخين والشعراء والفنانين والمؤلفين الموسيقيين»[١]. وفى حالة فنلنده كان دور الشعراء والمؤلفين الموسيقيين فى بناء قطع فنية تؤدى إلى أو تدعم "إطارًا ذهنيًا" مرئيا ومسموعًا بكل وضوح. ففى عام ١٨٣٥ كان إلياس لونروت وهو موظف صحى بأحد الأحياء يهوى الأهازيج الشعبية ونشر الـ"كاليفالا" التى توصف بأنها مجموعة من القصائد الكاريلية القديمة عن

---

(١) Max Jacobson. *Finland: Myth and Reality*. Helsinki: Otava. 1987. p. 21.

عهود الشعب الفنلندى القديمة. وكل ما فعل لونروت هو أن جمع كمًا كبيرًا من الأهازيج والقصائد الشعبية ونشرها ولكن بترتيب سردى؛ وأنشأ فقرات تصل بينها. وكانت النتيجة لا مجرد مجموعة مفككة، بل قصيدة ملحمية، وما لبثت أن اتخذت ملحمة الأمة الفنلندية الوليدة. وهى قصيدة ضخمة، وتنافس فى بنائها هوميروس وترسخ شعورًا أسطوريًا برؤية كونية فنلندية قديمة. أبطالها يحررون الشمس والقمر والنجوم. وهم أيضًا يأخذون حمامات بخار ويتميزون بتناسق الأعضاء، ويوهبون لمبارزات تظل سيوفهم فيها مغمدة، وينشدون بعضهم وهم فى طريقهم إلى سبخات ما يسمونه "غرس الأمة".

وكان المؤلف الموسيقى جان سيبليوس الذى ولد بعد ثلاثين عامًا من نشر لونروت الـ"كاليفالا" هو من عمل على تعريف الدنيا بموضوعات الملحمة الجديدة على الأقل. فقصائد النغمات ومنها "بجعة تونيلا" تشير مباشرةً إلى قصيدة لونروت؛ وأشهر أعماله "فنلنديا" تكاد تكون تاريخًا موسيقيًا لاستعباد الشعب الفنلندى ثم تحرره. ولم يكن سيبليوس يتوقع ما لقيت "فنلنديا" من أصداء، ولكن بعد وفاته بعشر سنوات وفى عام ١٩٦٧ زحف جنود قومية بيافرا الجديدة وتحت سماء أفريقيا ولا يخوضون تلال الثلوج نحو النصر بنشيدهم الوطنى الجديد المستمد من "فنلنديا".

والنموذج الفنلندى منمق للغاية ولكنه لم يحظ إلا بإدراك متأخر حتى فى فنلنده. ويشكل "ما" تم تخيله و "كيف" تم تخيله و"لماذا" سلسلة ثلاثية من البحوث. فليس كل أمة لديها لونروت، ونظرًا لأنه ظهر فى لحظة مناسبة فهناك بحث رابع يسمى "متى". فالتوقيت هو الأهم فى كل شىء، والقومية ليست كتلة بسيطة. ولكن بما أن كل هذه البحوث عن الخيال ولابد أن تأخذ صدامات الخيال فى الحسبان فقد يكون من العدل القول بأن ما أهمل جاكوبسون قوله كان شيئًا يتعلق بالنجاح فى تسييس جماعة خيالية، وأن الجماعة التى تحققت سياسيًا إما طمست غيرها أو طمست خيال غيرها (أو

صنفته). وقد يستغرق الأخير وقتًا طويلاً. وفى فنلنده استغرق الأمر عشرات السنين بعد ٩٧ حتى أصبح هناك – غير الكاليفالا – أدب قومى مكتوب بالفنلندية لا بالسويدية. وحتى الطاغية لابد أن يسمح ببعض الوقت لعملية عضوية بأن تمهد لنفسها فى التربة "لغرس الأمة"؛ وعليه أن يستعين بكِسر صغيرة موجودة من الهوية الثقافية وبتدوينها أو تلحينها لتصبح ملحمة مقبولة أو مقنعة.

لذا فإن تجارب بناء الدولة فى أفريقيا كتجربة كاوندا فى زامبيا ونيريرى فى تنزانيا لاتزال تبدو استثنائية. ففى زامبيا كان هناك ما يقرب من اثنتين وسبعين لغة واثنتين وسبعين طريقة للتعبير عن شعور بالذات وبالجماعة. وظلت الإذاعة الزامبية لسنوات تردد عبارة "زامبيا واحدة" و"أمة واحدة"، بينما كان كاوندا يحاول أن يصوغ فلسفة سياسية تتغلب على الاختلافات اللغوية والروحية بالتركيز ببساطة على الإنجليزية والمسيحية، وبالعمل على دمج كل قيمة عرقية تستحق. كانت هذه نزعة إنسانية أفريقية بمادة تثبيت مسيحية؛ فما يستحق هو ما يتفق وعقيدة الإنجيل وما يتواءم إلى حد ما مع الاشتراكية الديمقراطية لدى مفكرين إنجليز كهارولد لاسكى. وفى ما أصبح تنزانيا وفى عهدها الأول حين كانت "تنجانيقا" روج نيريرى لفلسفة تسمى "أوجاما"، وهى اعتماد على الذات يقال إنه كامن أيضًا فى تاريخ أفريقيا. ويتضمن عمليات تشريد ونزوح مكثفة فيما أصبح أفريقيًا فى بلاده، وأنماط مختلفة من الاستيطان وإعادة التوطين فى قرى الأوجاما حيث أمكن وضع الفلسفة الجديدة موضع التطبيق العلمى المنظم. وكان جهدًا هائلاً من الهندسة الاجتماعية، لكن شعب نيريرى ساير رؤية قائده وإن لم يؤمن بها. وحين خرج عليهم نيريرى فى الحملة الانتخابية وتحدث عن رؤيته مؤكدًا أنها أفريقية تاريخيًا وثقافيًا لم يلق معارضة تذكر «لأنــه يتحدث بلغة مألوفة

– حرفيا ومجازيًا – لدى جمهوره، فيسهل قبوله جزئيًا، فيمكن الاتفاق معه وتجاهله فى آن»[١]. ولا الأوجاما ولا ترجمات شكسبير إلى السواحيلية أفلتت من هذا الرجل. وكان يستحسن وجود بحث خامس لباحثى القومية ومخيلتها الثقافية هو: ما العنصر المطلوب عاجلاً لدفع العملية قدمًا؟ هل لابد من وجود شعور بالخطر أو التهديد؟ هل يستلزم الأمر كما يرى البعض قاعدة صناعية أو تقنية تيسر الشعور بالجماعة بإيجاد القطع الفنية التى تصدر عن المخيلة وتحتاجها ثقافة الأمة؟

هــذه تســاؤلات من الــدرجة الثانية. فالخطر والتقنية فى حد ذاتهما لا يتخيلان أمة. قد يعجلان وييسران ويوجدان الوسيلة لدعم ما تم تخيله، لكنهما فى حد ذاتهما ليسا خيالاً أو ثقافة أو ذاكرة. فالتخيل لا يستغرق كثيرًا من الذاكرة، وهو يتخيل الماضى فى المستقبل. ولابد للماضى أن يتصل بالمستقبل ولا يمكن أن يكون تاريخًا دقيقًا ونزيهًا. وتحقيق المواءمة اتفاقى ووليد اللحظة. ولابد للمواءمة من أن تسيس حتى تجتذب التأييد – أو تكبت المعارضة – ثم تطبق. وهنا قد تكون للأدوات التقنية أهمية، إلا أن رمز غاندى المتمثل فى أداة غزل قديمة (هذه الأداة تشتمل أيضًا على رمز داخلى لدورات الحياة وصور التجسد، حيث يتحول الماضى دائمًا إلى مستقبل) لم يوح بذلك. لكن المواءمة يستحيل التلاعب بها. وما فعل نيريرى وكاوندا والأخير بخاصة هو دمج رومانسية مسيحية (البشر جميعًا صالحون فى سعيهم إلى الحداثة) مع رؤية معدلة للتاريخ (يمكن للقيم الأفريقية التقليدية أن تحمل عبء الحداثة بالارتقاء بنسخة أسطورية بعض الشىء من هذه القيم والارتقاء بقدرتها على التواؤم مع التطور الحديث) ورومانسية علمانية ذات

---

(١) Henry Bienen. *Tanzania: Party Transformation and Economic Development*. Princeton: Princeton University Press. 1967. p. 252.

طابع دولى (دولة التكافل الاجتماعى ممكنة، والهندسة البشرية هى حراكها ومنتجها الدائم التطور فى آن). وكما حدث فى تنزانيا لم تحظ رؤيته باقتناع ناخبيه الزامبيين. فأصبح الزامبيون رفاق سفر فى القومية الجديدة لامواطنين فيها. والسؤال الأول هو: كم من الرومانسية وكم من العقلانية الجافة يجب أن يمتزجا فى الخيال؟ وإذا لم يكن المزيج صحيحا يستحيل أن تكون المواءمة مقنعة ولا يمكن تطبيقها. وهذا السؤال حول كيفية مزج الرومانسية بالعقلانية تملك قوميات العالم الكبرى لأكثر من مائتى سنة. وصحيح إلى حد ما أن الاستجابة للخطر تدفع به قدمًا؛ لكن الخطر لابد أن يكون شيئًا يمكن دفعه قدمًا.

ظلت سنوات التنوير فى القرن الثامن عشر تميز الفكر والفعل الغربيين، حيث بدا أن الفلسفة والاندفاع نحو الجمهورية متلازمان، وأن القصد من هذه الجمهوريات أن تكون مستودعات لحقوق المواطنين الأفراد، وكان لتلك الحقوق أساس فلسفى. والفكرة الإغريقية القديمة بأن الحق يأتى بعد الطبيعى، وفكرة النهضة بأن الحق له مركز فى القوة البشرية تلتهما الآن فكرة التنوير بأن الحق يأتى بعد الأخلاقى، وأن الأخلاقى مطلق وعادل. وكان الاهتمام المتنامى والبراعة فى العلم إلى جانب الفلسفة ينم عن أن الإنسان إنسانى وعقلانى معًا، وأن التفكير منطقى، وأن الحكم الرشيد يجب أيضًا أن يكون منظمًا ومنطقيًا وغير تعسفى، ولأنه أيضًا أخلاقى فإنه يجب أن يكون عادلاً. ونُسخت هرمية الحكم الملكى والنبالة والكنيسة أو لم تعد المبدأ الأول للحكم. وهذه صياغة تقصد إلى إطراء التنوير، لأن هذه مفردات تخص التنوير. ولكن كان هناك كيان متزامن من الفكر والفعل يوصف عادة بالرومانتيكية ويتمثل فى الشعراء المندفعين والبطوليين والثوار غير العقلانيين، واتضحت يقينًا فى الموسيقى الكلاسيكية الجديدة لمؤلفين من أمثال

بيتهوفن (ولو أن ما أصبح يصنف كرومانتيكى بالمصطلح المتداول كان جيلاً لاحقًا من الموسيقى).

كانت فلسفة التنوير تحوى فى داخلها خطًا رومانتيكيًا بحيث أن التفكير المنطقى والتفكير الرومانتيكى لم يكونا متزامنين بقدر ما كانا متسلسلين ومتكافلين. وبإدراك كانط لوجود أخلاقية كونية كظرف محدد، وبإدراك هيجل لوجود روح تاريخـــية وثابة نشأ ما كان فى جوهره أسسًا لا منطقية ولا علمية لأنساق فلسفية معقدة ومنطقية. ومثالية التنوير الكاملة وصفائه المنطقى وازنتهما أحكام بايرون وجوته لقصة فاوست؛ العالِم الذى كان يريد كل شىء، فباع روحه التى كانت مجرد أثر قديم، ولكنه مزج الخصال الإنسانية من رغبة ونزوع نحو التملك والسلطة ونبل وعجز بحافز المعرفة. وليست هذه ملاحظة غريبة. فحتى برتراند راسل أضاف فصلاً عن بايرون إلى جانب مفكرين أكثر منهجية فى كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" *The History of Western Philosophy*. وما لا يلاحَظ غالبًا بنقيضه هو البناء المنهجى (وإن لم يكن دائمًا منطقيًا فى داخله) لمجموعة رموز سردية تسعى لإزاحة الرمزية والأيقونية المسيحية بقوتها التصويرية والموحية. وتختفى مكانة الفكر والرموز الماسونية بصورة غريبة فى تواريخ الثورات الجمهورية، وإن كانت مرئية بوضوح على أوراق النقد الأمريكية. فالهرم والعين يبدوان الآن تصميمًا طريفًا، ولكنهما كانا وقت الثورة الأمريكية رمزين لجهد سرى لاقتلاع ديانة ثابتة - شوهتها النزعة المحافظة والولاء للنظام القديم - وإحلال نظام علمانى محلها، نظام لم يكن "دينيًا" بالصورة التقليدية، ولكنه كان يقدم تاريخًا روحيًا بديلاً للعالم منذ المسيح، وذلك التاريخ كانت جذوره فى أول إمبراطورية للرموز والآثار والمراسم على وجه الأرض وفى الكون، فى مصر.

يبدو أن القومية الأمريكية كان لابد من صقلها بشيء قديم متميز، وكان عنصر التميز هو ما افتقرت إليه الجهود الزامبية والتنزانية. لم يكن يتحتم عليها أن تكون قاعدة تقنية؛ فلم يكن بها مجموعة بؤرية للخيال، ولا طريق من الخيال إلى التفكير. وكانت فلسفتا كاوندا ونيريرى تعليميتين وتربويتين، غير مولعتين بلمحة التجلى بأنهما على حق لأن هناك نزعة رومانتيكية مكثفة سميكة تنزع بهما نحو الحق.

وهذا بالطبع مجرد مثال متواضع. ولم تتقد الولايات المتحدة بالرموز الماسونية. لكن كثيرًا من الآباء المؤسسين اتقدوا بها. كما أن سرية "المحفل" جعلت من التنظيمات الأخوية جماعات مُثلى تصلح للتآمر والتنظيم. وكانت فكرة إيجاد "عالم جديد" برمتها تتطلب ميثولوجيا بديلة - وإن لم تكن جديدة- عن السلطة الروحية. والرمز بإيجاز لابد أن يكون قويًا بما يكفى لدفع الناس للمجازفة والالتزام وإن اقتصر ذلك على زعماء الثورات. وهذا يقينًا ما حدث فى ألمانيا النازية حيث أعاد الرايخ الثالث خلق القومية الألمانية، لكن الرموز هنا ألهمت جماهير غفيرة وجرفتها. وكثافة الرموز هنا وتحالفها الوثيق مع شعارات أخرى للأمة - بحيث يشير كل منها للآخر ويأوله ويدعمه - لها أهمية بالغة. من ثم فالاستخدام البصرى للصليب أعاد للحداثة النازية قصص المغامرات التاريخية للفرسان التيوتونيين، وساعدت الاستعانة بالصليب المعقوف - أى الصليب الذى يسعى لربط كل ذراع بالذى يليه أو الصليب غير المنقطع - على إيجاد ملاذ قبل تاريخى للأمة النازية، أقدم وأكثر إلغازًا مما لدى منافساتها. وكانت الاستعانة بالفلسفة - بحيث تحولت روح التاريخ عند هيجل إلى تأليه نازى من خلال رغبة نيتشه فى السلطة مطعمة بنبل جوته الأدبى ومكبرة بتوزيع فاجنر الموسيقى للآلهة والرعد، وكلها انتهت إلى حشد نورنبرج الكبير حيث المشهد والرمز والأداء البصرى الدينى وثقل سلسلة موحدة من الأناشيد الصاخبة - تدوى بصورة مقنعة لتنم عن أمة لم

تمثل التقنية والجيش بالنسبة لها إلا وسائل للتوسع وللتأكيد لا على نزعة قومية بل على أمن النزعة القومية والتفوق على سائر القوميات، وعلى دولية النظام العالمى السائد. ولن نرى تكتلاً على نطاق هائل كهذا مرة أخرى. لكن الاندفاع نحو دمج العقلانى والمخطط بمخزون مختار من حكايات المغامرات كان واضحًا طوال القرن العشرين. لم يكن لدى كاوندا ونيريرى ما يكفى من حكايات المغامرات التى يمكن تصديقها فى فلسفاتهما، لكن غيرهما كان لديه ما يكفى منها.

عندما زحف الجيش الأحمر منتصرًا على ميدان السلم السماوى وقف ماو على منصة عالية عن الموكب. ومن كان يصدق أن الجنود الفلاحين يمكن أن يسيروا فى تشكيل مدرب كهذا؟ وأمام ماو كان هناك مكبر صوت شبكى، وفيه أنشد نشيد التحرير القديم، كأنه كاهن يناجى أرواح أسلافه بأن الأمور سارت كما تمنت. كان يشبه الأهازيج الشعبية التى سجلها لونروت للكاليفالا، وكان خارقًا للطبيعة بأصواتهم الصادرة عن الأرض، شىء ما كان سيبليوس ليستطيع أن يكرره فى قصائده المنغمة[1]. ودمج الفكر الماركسى بالصينى فى عهد ماو أمر معروف ولو بصورته المقتضبة على الأقل، أما الأهمية الاحتفالية لأنشودة ماو التى تشبه الترانيم الجنائزية فى الميدان فليست معروفة. كان الجيش الأحمر يجند جنوده الفلاحين من خلال استخدام محسوب لرواية ماو التاريخية الأثيرة "حافة الماء". وهى رواية دونت فى القرن الثالث عشر وتحكى عن تمرد وثورة على نظام فاسد. وأبطالها المارقين المائة والثمانية قادمون من شتى مشارب الحياة – من لواءات وقضاة ومن فلاحين وصيادين – قاتلوا جنبًا إلى جنب دون تفرقة. ولم يكن هذا شيئًا مذهلاً بالنسبة للجمهور الصينى وحسب، بل لمترجمته الغربية بيرل بَك التى أطلقت على نسختها اسم "البشر جميعًا إخوة". ولكن هؤلاء الإخوة

---

(١) أشكر الأستاذ الدكتور فيليو هارله لإطلاعى على التسجيلات المحفوظة لهذه الأهازيج الشعبية.

هم من نال تفويض السماء بالتزامهم المتساوى بالعدل وعلى الرغم من كونهم مارقين على نظام ناقم. وفى الفصل الأخير يتساءل قائدهم قائلاً: من كان ليصدق أيها الإخوة أنى أنا الموظف المسكين كنت سأولد تحت إحدى نجمات السماء؟ وكلٌ من الأبطال مفوض من قبل نجمة. وكان جند الجيش الأحمر يتشحون بكثير من النجوم الحمراء على قلانسهم، وكانت أجهزة تجنيدهم هى حلقة الوصل المباشرة بين ثورة الرواية وثورتهم. وفى تلك الرواية كان أحط الفلاحين يجد لنفسه نموذجًا أصليًا علا نجمه مثله. وعلو نجم المرء- إن شاءت السماء- فى لحظة سماح السماء، والقتال فى ظل نجمة هو جوهر قصة المغامرات. ولكن قبل أن ينطلق ماو فى فظائع حكمه الأولى وقف فوق الميدان وادعى تفويض السماء عبر مكبر صوته الشبكى القديم.

كان للرواية تأثير أغرب فى يابان القرن التاسع عشر. إذ نهضت بصناعة لوحات تصور الأبطال المائة والثمانية بشعور مسدلة وقوام ممشوق ودائمًا بثياب مزقها أعداء كانوا هم على ثقة من الانتصار عليهم، وبظهور يكسوها الوشم. ونظرًا لأن المائة والثمانية جميعًا كانوا جندًا مارقين أصبحوا فى اليابان النموذج الأولى لليازوكا، أى المجتمع البديل المجرَّم. لم يكن ما خلق روح الساموراى وأعاد خلقها أحد عناصر نزعة قومية ثقافية، بل ترياق لتلك النزعة القومية؛ ولكن حتى الثقافة المارقة تحتاج لرموز، والجسد الموسوم بحبر لا ينمحى كان رمزًا لا يزول.

إعلان الرموز فى هذه الحالة واضح تمامًا. وما يستحق التعليق هو انتقال الإلهام من الصين إلى يابان مختلفة تمامًا. فعلاقة البلدين نظرًا لتاريخهما تتسم بتضارب عميق. إلا أن صور التناقض ومستوياته جزء من المعادلة، لا سيما حين يكون على النزعة القومية أن تصطدم بالنزعة الدولية. ولايزال الأمر كذلك، فبعد أن أعيد صوغ عالم ما بعد الاستعمار ليصبح شيئًا أصيلاً مقبولاً كان لابد أن يتناسب تقديم الوطنى بزخارف وعى دولى سائد.

وهكذا يحاول مترجم ملحمة ملوك الفرس الكبرى أى شاهنامة الفردوسى فى القرن الحادى عشر فى مقدمته أن يوجد أوجه تشابه بين شخصيتى رستم وأخيل البطوليتين؛ وبين كيكاوس وأجاممنون؛ وبين گيو وأجاكس، ولا يتوقف إلا بعد أن أوجد أشباهًا لكافة شخوص الإلياذة الرئيسة. ولكنه أوجد أوجه تشابه أيضًا بين "النظام الاجتماعى الهش" فى عصور الإغريق القدامى و"التوتر والكفاح" فى ملحمة الفرس؛ ولكنه بعد ذلك يقحم وبصورة عرَضية حكمًا مفاده أن «الفردوسى أضفى على عالمه نزعة أخلاقية سامية وبالتالى فزلات أبطاله أفدح وأبشع (كذا)»[1]. ومع أن الشاهنامة كانت محاولة للارتداد إلى زرادشتية ضاعت مؤخرًا فإن الشعور بنزعة أخلاقية سامية حتى فى سنوات الإسلام التالية لم يختف من الأدب الفارسى. فهناك قصائد صوفية منها "منطق الطير" لفريد الدين العطار فى القرن الثالث عشر تتناول جدلاً بين فكر اليونان- "فكر الإسكندر"- وأخلاقيات الوحى السماوى السامية. وفى كلتا الحالتين، الزرادشتية والإسلامية، تتم معادلة القومى بالدولى، ولكن فى تضاد يسمح للقومى بأن يخرج متفوقًا.

والقومى هنا مزعزع وتفسير للأمن فى آن معًا. وينبغى التنويه إلى أن الفردوسى لم يكن معنيًا بفكر اليونان - على خلاف مترجمه اللاحق - قدر ما كان معنيًا بسرد الأحداث والحروب بين الفرس وجيوش قياصرة الروم. ويستدعى ذلك الحقبة من بومبى إلى المائتى سنة التالية، حيث سعت الإمبراطوريتان الكبريان لترسيم حدود مناسبة. وتقدم الشاهنامة رؤية لهذا النزاع اللا رومى. كما تقدم رؤية كونية؛ ففى فصل واحد يطالعنا شاه الفرس وقيصر الروم وخاقان الصين وفلاسفة اليونان الأربعة ومدينة مسيحية وجدل حول الهندوسية (فضلاً عن أميرة رومية وأربعين خصيًا يونانيًا «يأسرون القلوب»). لكن النقطة المهمة عندما يلقن أحد فلاسفة الزرادشت قيصر الروم

---

(١) الفردوسى، الشاهنامة: ملحمة الملوك (بالفارسية). طهران، يوسف على، ٢٠٠١، المقدمة، ص١٣.

درسًا فى المسيحية، وتكافأ كفاءته الفكرية باستحسان الروم وبدعم عسكرى رومى لمليكه الزرادشتى. وفى هذا الفصل وفى المناسبتين الوحيدتين فى الملحمة بأسرها يتدخل أحد الملائكة فى شئون البشر ويبارك الملك الصالح المهتم بالفلسفة. وتوجد ثقة هنا فى أن القومى – الفارسى– أعظم من الدولى، لأنه قادر على أن يشمل كل ما هو دولى سواء بالمعنى الأصلى لفكره أو بالقدرة القومية على تفسير الفكر الدولى ثم تقديم فكر قومى متفوق. وهو أمر نادر فى كل الملاحم من كل الثقافات؛ ومع أن فارس اعتنقت الإسلام فإن هذا الشعور بالعالمية ظل يراودها حتى عهد قريب قبل أن يتمكن الدولى مرة أخرى من زعزعة أمن القومى.

حتى الثورة الإيرانية حين اتخذت دستورًا قوميًا فى ١٩٧٩ أنشأت وثيقة إسلامية تذخر بالمواد العلمانية الاستثنائية، حتى تظل إيران تعمل فى إطار من الحداثة، ما جعل الدستور بالطبع متناقضًا ولو فى بعض مواضعه بما يسمح للصراع السياسى بين رجال الدين المحافظين والإصلاحيين بأن يستند إليه. كما يشتمل على كم هائل من التشريعات التافهة – منها على سبيل المثال قوانين تتعلق بالمرور مما لا يستمد من القرآن أو الشريعة – التى تعد مدخلاً للجدل الفقهى. والأهم مفهوم "الضرورة" الإسلامى. "فالضرورات تبيح المحظورات" شريطة ألا تكون هناك رغبة أصيلة فى فعل المحظورات. من ثم فالجدل الفقهى يبيح الاحتجاج بأن "الضرورة" تشمل ظروف الاضطرار والكرب والضرر[1]. ونظرًا لأن هذه الأمور قد يُنظر إليها ذاتيًا فإن عنصر حق الفرد وارد بإلحاح. وهذا لا يمثل فى حد ذاته مدخلاً تلقائيًا للمفاهيم الغربية المتعلقة بالفردية والحقوق. وهناك قرون من الجدل الفلسفى الإسلامى حول طبيعة مكانة الإنسان فى الكون، ومدى حرية الإنسانية بعامة أو أى

---

(١) اصغر شيرازى، دستور ايران: السياسة فى الجمهورية الإسلامية (بالإنجليزية). لندن، ١٩٩٨، ص١٧٣ و٢٠٢، هامش١ وهامش٢.

إنسان. فالله قد يكون "الموجود بالضرورة" والبشر جميعًا مجرد "موجودين بالتبعية"، أى وجودهم بالضرورة والتبعية على الله؛ لكن الله يريد بنا خيرًا وبالتالى فهو لا يريد لنا أن نضر أنفسنا عامدين؛ والله يعتبر وجودنا متوقفًا على ما هو أكثر منه وحده، وهو بنفسه يمنح الحق فى حماية النفس فى مواجهة الظرف القهرى. إلا أن الله يريد لنا أيضًا أن نتجه نحوه، أى أن نتخذ بعض الخطوات التقدمية نحو كمال الذات، وهو أمر لايزال موضع جدل منذ قرون.

هذا هو الموقف الصوفى والإسماعيلى إلى حد ما؛ حتى إن ناصر خسرو فيلسوف الإسماعيلية فى القرن الحادى عشر كان يرى فى كمال الذات تحقيقًا للذات، ويمكن السعى إليه كمطلب ذاتى. وفيما وراء كون الله "موجودًا بالضرورة" صاغ خسرو فكرة "أولية" الله بمعنى أنه الأول والجامع. إلا أن هذه "الأولية" «هى العقل ولا شىء يخفَى عليها»[1]، ما يمثل عند خسرو ولا سيما فى شعره مدخلاً لإعمال العقل لدى البشر، على أساس أنه يتوق للاتحاد مع "الأول". وتعرض خسرو لكثير من الاضطهاد فى حياته، وكان فى دفاعه المستمر عن نفسه يستند إلى أنه يستخدم عقله:

خير لك أن تنام بعقل نبيل فى موقد متقد

من أن تصاحب الحمقى فى خيم ملكية[2]

من ثم فلا شك أن الجدل الدائر فى إيران حاليًا يعزى أيضًا فى جزء منه للفكر الغربى. وحدد خسرو مواقفه فى الجدل مع الأرسطيين

---

(١) ناصر خسرو. المعرفة والخلاص: مقال فى الفقه الفلسفى (بالإنجليزية)، لندن، تاوريس، ١٩٩٩، ص٩٢.

(٢) من ديوانه الذى وردت أجزاء مطولة منه فى Alice C. Hunsberger. Nasir Khusraw: *The Ruby of Badakhshan*. London: I.B.Tauris. 2000. p. 254.

والأفلاطونيين. وكان ابن سينا الذى اشتهر بأنه مفكر يوفق بين الفكر الإسلامى والأرسطى من معاصريه. والأمر يتعلق لا بنسب التأثيرات التى قد توفق معًا وحسب، بل بمنهجيات التوفيق وما قد يؤدى إليه التوفيق (أو محاولة حظر التوفيق) من طمأنينة أو قلق.

وضع العراقيل أمام التوفيق

يتبلور قلق التوفيق فى لحظات التاريخ السريعة الزوال التى يحدث فيها انتصار، أو تنتصر فيها ثورة، والفكر الذى يقوم عليه النصر يحتاج لأن يصان ويحفظ للأجيال التالية وأن تعطى له السيادة على المستقبل المنظور. والثورة تأكل بنيها إذا شكوا فى ثبات حالة الفكر المتجسدة وصلاحيتها. ويرى البعض ذلك فى الثورة الإيرانية؛ ولكن كما سبقت الإشارة فدستور ١٩٧٩ كان عليه أن يتوافق ولو على سبيل الاحتمال. والمثال الأكثر مكرًا هو لحظة الهيمنة العالمية التى بدا كأنها تقول «كفى توفيقًا حتى الآن ولا مزيد؛ ووصف القيم الغربية بالمنتصر ينبغى تحويله إلى واقع ملموس وأن تبنى حوله متاريس، وهذه المتاريس ينبغى تحريكها إستراتيجيًا إلى الأمام وإدخال مزيد من العالم إلى نطاق نمط واحد من الفكر لكافة القيم». وهذا بالطبع تعبير عام عن الفكرة؛ لكن هذا ما قاله مفكرون ظهروا بعد ١٩٨٩ وسقوط سور برلين وانتصار الغرب فى حرب الخليج الأولى.

أصبح مقال فرانسيس فوكوياما فى ١٩٨٩ فكرة متكررة عن الانتصار الأمريكى فى تلك الحقبة. وهو يستعير من تصوير هيجل تحرك روح التاريخ نحو لحظة كمالها ويعلن "نهاية التاريخ"؛ فالتاريخ لا يمكن أن يصل إلى أروع من ذلك؛ وانتصار الليبرالية هو ما كان يسعى التاريخ إليه ولن يواصل سعيه. كان مقالاً مختصرًا ونقاشًا موجزًا ولكن كان له تأثير هائل. فكسا النصر بصورة الفكر إن لم يكن بالفكر، أو على الأقل بصورة من التاريخ.

وإن كان هذا من قبيل المكر فإن استفاضة فوكوياما فى الفكرة فى كتاب لاحق استدعت صورة شيء مشؤوم[١]. ولعل "إنسان التاريخ الأخير" أى إنسان الليبرالية لن يتمكن من تعزيز انتصاره. وبتوفيق الصور المستمدة من نيتشه مع تلك المأخوذة عن هيجل قد يتحول "آخر البشر" إلى "بشر بلا صدور"، لديهم الرغبة والعقل ولكن يفتقرون إلى الأمزجة، من شوق وحاجة للتقدير؛ باختصار، أكثر راحة من أن يحيلوا فكرهم عملاً. وعلى النقيض كان هناك خطر ظهور جيل جديد من "الإنسان طليعى" متلهف لإعادة بدء التاريخ بشروطه هو. هذا الجيل سيكون من المحرومين والمنهكين؛ لن يكون لديهم رغبة أو عقل، بل تستهلكهم الأمزجة وحدها. وبدون رغبة وعقل سيكونون "برابرة" أو عبيدًا يثورون على أسيادهم. ولا ينبغى السماح لهم أصلاً بأن يعيدوا التاريخ من أوله.

كانت الصور المستخدمة هنا قوية وإن كانت شاعرية وبلاغية. كانت توحى باستباحة الليبرالية والغرب لكل رغبة وعقل متحضر. ولم يركب الفكر مع "طلائع البشر". بدا أن من ركبوا معهم كأنهم فرسان سفر رؤيوى.

كانت فكرة أن الفرسان كان يمكن صدهم عن سهول الغرب ومراعيه هى التى تقع فى قلب دعوة صمويل هنتنجتون. ولو خُدع فوكوياما بالاحتفال بحرب الخليج الأولى فإن فكر هنتنجتون يقع بالقرب من جذور الثانية، خاصة أن صلة ما وجدت بين "الحرب على الإرهاب" والحرب على العراق. على أى فكلتا الحربين كانتا على البشر الأشرار والبشر ممن ماتوا وقتلوا دون تفكير، ومن كانوا ضد الفكر والقيم المتحضرة، والعقل، عقل الغرب. كان فكر هنتنجتون عن "صدام الحضارات" يتصل بأن هناك ما ينبغى

---

(١) Francis Fukuyama, 'The End of History?', The National Interest 16, Summer 1989; Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Penguin, 1992.

تسييجه[١]. واختارت الحرب على الإرهاب أيضًا أن تنقل المعركة إلى من تجاوزوا السياج وهاجموا بأنفسهم وطن الفكر والقيم. ومع أن هنتنجتون احتج بأنه لم يقترح تأجيل مزج القيم الثقافية والمتحضرة بأسلوب مختلف، فإن إدارة بوش الابن بدت كأنها تجمد زمنيًا كل ما أصبحت عليه الولايات المتحدة – بحيث لا تُدفع لأن تكون شيئًا غيره – وهذه اللحظة المجمدة من الفكر والقيمة الخالصة يدافَع عنها بأمزجة متجددة. وتجميد لحظة فى حالة من النقاء ليس جديدًا، بل للأمانة هى أمر قام به آخرون وبحدة أكبر كثيرًا. وكما سبقت الإشارة فاستعانة النازى بفكر كل من هيجل ونيتشه نشط حدودًا قصوى وصورًا من النقاء لم يجربها أحد بعده باستثناء كمبوديا حيث أعاد الخمير الحمر بدء التاريخ من السنة صفر. والحرب على الإرهاب انطلاقًا من الأرضية صفر ما هى إلا استنساخ تعس للمصطلح؛ ولكن حتى لو كانت الحدود القصوى أقل فإن التأثير العالمى مقدر له أن يكون بالغًا.

ومن الذى يبدأ وماذا يبدأ ولماذا، ومن يقاوم من، وماذا يقاوم ولماذا، كلها تساؤلات تحولت إلى متاهة جدلية لا تنتهى من الاتهامات والاستجوابات. وتشكل كيفية بدء الأشياء ومقاومتها تساؤلات أهم، وهى تساؤلات تُطرح بقدر أقل من توجيه الاتهامات. وهناك ما يغرى بالقول بأن كلاً من الطرفين "يشرِّق" الآخر أو "يغرِّبه" ويسىء فهم ما يقصده الآخر أو ما كان سيقصده لو أعطى فرصة قبلها. قد يكون هذا صحيحًا، ولكنه ينفى أو يحد من مسئولية ما عن مساءلة الذات. وقد "يشرِّق" كل طرف نفسه أو "يغرِّب" نفسه ويقلص تاريخه وفكره إلى نطاق حصين نقى (أو مبسط) من القوة المدمجة، وأى شىء يشكك فى هذا الدمج ينبَذ ويشتبَه فيه ويجرد من صفته.

---

(١) Samuel P. Huntington. 'The Clash of Civilizations?'. *Foreign Affairs*. Summer 1993; Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. 1996.

هذا ما كان يدور بخلد إدوارد سعيد عندما كان يحاضر عن استنتاج فرويد بأن موسى كان مصريًا، بل إن التوحيد اليهودى كان قائمًا على الديانة المصرية التى أنشأتها هرطقة إخناتون، ذلك الفرعون الذى تمرد على الرؤية الكونية التقليدية لمملكته فى وقت قريب من الحقبة التى يحسبها الكثيرون لخروج بنى إسرائيل من مصر(١). وفى الأوبرا التى وضع بأواخر القرن العشرين بعنوان "إخناتون" احتفى فيليب جلاس بالجمال الهش الذى يميز هذا التوحيد الأصيل. فالإيمان بإله واحد وبنبى واحد يشكل أساسًا لاختلاف رسمى بين اليهود والعرب على الرغم من السامية العرقية التى تجمع بينهما (وعلى الرغم من التوحيد المماثل فى الإسلام الذى اعتنقه العرب فيما بعد). وادعاء اليهود بأن موسى منهم هو ما يمنعهم من أن "يتعربوا" فى نسبهم، وذلك على الرغم من كثير من اختلاط الأجناس حتى فى قصص العهد القديم (يوسف يتزوج مصرية، وبوعز يتزوج مؤابية، وسليمان يتزوج ضمن أجنبيات كثيرات بشولامية، وإستر تتزوج بالإمبراطور أحشويرش الفارسى، وهذه الأخيرة تنم عن تواصل أممى أكبر من السامى).

و"تشريق" الذات مشهود بصورة واضحة فى حالة اليابان. فإخضاع قوى الساموراى القديمة فى ظل الحكم العسكرى الوراثى (شوجون) فى الفترة من ١٦٠٠ إلى ١٨٦٨ شهد تقنين تعريف الساموراى "الجديد" المقبول. فما كان "جديدًا" ومقبولاً ألبس ثوب القديم؛ ولكن هناك الآن ولاء تام للدولة دوِّن فى معنى الساموراى. وهناك كتيبات فى السلوك السليم منها "هاجاكورى" و"بودو شوشين شو" تدعو للولاء للدولة والطبيعة الجمالية لكافة تفاصيل سلوك الساموراى. هناك صور غريبة من الدمج مسموح بها، كتناول الشاى فى أكواب حديثة مثلاً، ولكن يجب صبه من براد غير مزخرف

(١) Edward W. Said, Freud and the Non-European, London: Verso and Freud Museum, 2003.

ولا يخرج عن شكله القديم، أى أن المصدر لابد أن يبدو قديمًا دائمًا. فما أعلن رسميًا أنه قديم أصبح معيارًا للسلوك. وأصل المعيار كان الدولة. من ثم تم تشجيع الساموراى على وضع بعض المساحيق لحسن المنظر لو طُلب منهم يومًا أن يموتوا فى سبيل الدولة. وكان لون مساحيق التجميل مما ينتقص من المعيار، أما مسألة الحياة أو الموت فلا. وظهرت مراسم هائلة للثياب حتى إن الـــ"هاكاما" أى ملبس الرجال الداخلى كان يثبت فى مكانه بسلسلة من الأشرطة المربوطة بعقد. ولابد أن تكون كل عقدة مثبتة بدقة، وكل شريط يظل مسطحًا. وأصبح لكل تصرف شخصى أو عام مراسم وأنماط ثابتة (كاتا). وحتى النوم مع إحدى فتيات الغيشا من الطبقة العليا كان لابد فيه من اتباع ترتيب طقسى فى الإثارة.

وبعد حقبة الحكم العسكرى الوراثى (شوجون) أعيد الإمبراطور لكن تبنى الحداثة التقنية كان معناه أن حراس الساموراى العسكريين أصبح غير مجدٍ، إلا أن هذا لم يؤد إلى تقادمهم وزوالهم. فمعارفهم وقوانينهم المقننة والثابتة حالت دون تطورهم، وكان معنى هذا أنهم موجودون كصورة تاريخية ثابتة يمكن دمجها فى واقع الحياة الحديثة، تضفى على التقنية الغربية طابعًا محليًا ورخصة ثقافية. ومع تغلغل الحداثة وانخراط اليابان فى اقتصاد دولى يزداد تنافسية كان اللجوء إلى "الأصالة الثقافية" وإلى استعمار الذات بصورة الساموراى كمحارب لا يقهر – يدين بالولاء كما أراد له الحكم العسكرى أن يكون، ولكنه محارب لا نظير له فى أية ثقافة أخرى– يسمح لليابان "بتقدير ذاتها وتحديد موقعها فى علاقتها بالآخر"، أى فى علاقتها بالغرب وعلى النقيض منه[١].

---

(١) Hiroshi Yoshioka, 'Samurai and Self-colonisation in Japan', in Jan Nederveen Pieterse and Bhikhu Parekh, eds, The Decolonisation of Imagination, London: Zed Books, 1995, p. 104.

وهناك جدل سوسيولوجى واسع النطاق حول بنية الابتكار وتصور الذات والتناقض بينهما. هل هناك ثقافتان فى اليابان يختار اليابانى إحداهما كما يختار من قائمة طعام؟ هل تقف إحداهما فى علاقتها بالأخرى ككيان منفصل أو كخصم، أم أن كلاً منهما تغذى الأخرى بحيث تصبح الثقافة كتلة؟ يرى عالم الاجتماع الألمانى أرناسون (الذى يعمل بأستراليا ولكنه لا يعرف اليابانية) أن اليابان ليست بها ثقافة واحدة، بل اثنتان. وكلتاهما متكيفتان ومقبولتان، وكلتاهما "يابانيتان" أصيلتان الآن[١]. والمشكلة فى أى من هذه الآراء أن عمليات المزج والتوفيق وتحكيم ما يُمزج وسياسة الترتيب حسب الأولوية تترك غامضة. وحتى أوضح صور الدمج تظل تحتفظ بشيء تصويرى على الأقل، وهذا يرفع الساموراى الخالد إلى مرتبة أسمى من غيره. ومن أشهر سلاسل الكتب الفكاهية (مانجا) فى اليابان تسمى "ابن الزنا" ويكاد يعتبر بذاءة بأية قيمة "سوية". وهو يؤرخ لأقدار جماعة من الأبطال والبطلات الشباب يدافعون عن نقطة أمامية كونية من قوى الشر. وتبدو السلسلة للوهلة الأولى من نوع المغامرات والسحر. إلا أن كل شخصية مهمة هى فى حد ذاتها دمجًا مهمًا. ولبعض الشخوص ملامح قوقازية وشعر أشقر. وتبدو إحداها خنثى أو على الأقل بلا أعضاء ذكورية. وكلها تسيطر على تقنية راقية فى كفاحها، وكذلك الوحوش التى تحاربها. لكن الطاقة الخفية التى تحويها كل شخصية هى التى تبدو أكثر حسمًا من أية آلة. ويحتوى هؤلاء المحاربون على القوة (كى) التى تميز الوخز بالإبر الصينية والــ "شياتسو" اليابانية واللتين لا وجود لهما فى عالم التشريح الغربى. وأخيرًا فما يميز هؤلاء المحاربين (بحبالهم المتدلية وسيوفهم ولكن فى مركبات فى قمة

---

(١) Johan P. Arnason. *Social Theory and Japanese Experience: The Dual Civilisation*. London: Kegan Paul. 1997.

الحداثة) ويحمى الكون هو الياباني. والمهيمن فى أى دمج هنا يسيطر على نقطة من الجوهرية الثقافية.

هذه الهيمنة هى النقطة المهمة فى الحقيقة. وُصف لاعب كرة القدم الإنجليزى ديفيد بيكهام ذات مرة بأنه رجل أسود (مع أنه أبيض) لأن ثيابه على طراز السود فى فيديوهات الهيب هوب. وموسيقى الزنوج قد تكون مشربة بثقافة شعبية - وقائمة لا تنتهى مما له صلة بالعرق وذوق الشواذ وأى من متعلقات الأقليات مما يحنى التيار السائد - ولكن عندما يدعم طونى بلير جورج بوش فى "الحرب على الشر" فالقيم المقابلة تكون غير غربية، والقيم المدافَع عنها تكون أخلاقية وعالمية وتتفق مع التعددية، ولكنها غربية. والحقيقة أنه كلما أمكن وصف هذه القيم بالتوافق مع التعددية كلما أمكن لها أن تبدو عالمية ضمن جدول أعمال غربى. والمسألة أنها ليست مثلاً تعددية بوذية تفسح مجالاً للغرب؛ أو تعددية إسلامية (يقينًا لم يُسمع عنها فى تاريخ الإمبراطورية العثمانية) تفسح مجالاً كهذا. فما يتوافق يوفر بنية التوافق. فتتحسن التجهيزات ويتغير الديكور وبنيتا البيت التحتية والفوقية الأساسيتان وتبقى. ويعمل أصحاب البيت باستمرار على إعادة ابتكار البيت كما هو بالتراث وبصيانة كافة غرف الاستقبال. وهذا البيت قد يحوى غرفًا شرقية، ولكنها تضفى على نفسها طابعًا غربيًا.

ولابد أيضًا للمقاومة والخلاف الداخلى أن يشاركا فى مشروع دعم بنية البيت وتشييئها. وأبطال الهيب هوب سواء نشأوا من ثقافة أقلية أم لا بحاجة لشركات التسجيلات ووسائل الإعلام المتعددة الجنسيات (ولزيادة أرباحهم) وتسليع صورهم بملصقات مبتكرة تقول إنهم "صنعوها" داخل البيت. يحدثون جلبة ولكنهم لا يصرعون شيئًا. وفى دمج فوضى أحياء الأقليات ونظارات فرساتشى وعربات الليموزين المرسيدس وسلاسل جوتييه الذهبية فإنها ليست

أحياء الأقليات التى كان الفنان يعرفها فيما مضى كما قدمها بَف دادى؛ وهو ما جعل ديفيد بيكهام يشعر بارتياح لقوله إن بف دادى يتميز بأروع أسلوب فى الثياب فى العالم، وهذا الأسلوب "أسود" الآن، والأسود هو الأنيق الجديد دائمًا. فإذا دوت موسيقى بف دادى جنبًا إلى جنب مع موسيقى شوبرت من حين لآخر من عربة كوندوليزا رايس وزير خارجية جورج بوش الزنجية فلن يكون من الصعب إدراك من الذى يقف عند نقطة الهيمنة وما ترمز إليه هذه النقطة.

هناك دائمًا نقاط مقاومة. والسلوك الانسحابى لحقبة الهيبيز أضيف إليه الآن عداء للعولمة لدى الجماعات البديلة. بلا جذور وإن كانوا من الحضر، ضد التنظيم الصارم ولكنهم منظمين للغاية وشجعان فى احتجاجاتهم، لا يعتمد عليهم ولكنهم منظمين فى تعبئة الآلاف فى الشوارع، يناهضون الرأسمالية ولكنهم يستعينون بأدواتها ونظم اتصالاتها، متمردين ولكنهم أوفياء فيما بينهم، يتسامحون مع حلفائهم ولكنهم ينبذون من هم خارج دائرتهم، شيء ما يحدث ويسعى على الأقل لتحدى زعماء العالم فى قمم العزلة وواجهات اللغة الأخلاقية. لكن هؤلاء جماعات بديلة، تعددية، وليست لهم نقطة انطلاق فلسفية متماسكة. فوضويون وإباحيون يزحفون جنبًا إلى جنب مع "الحافة القويمة"، وهى نزعة متزمتة متطرفة سرية لا تعاقر الخمر ولا تنغمس فى الملذات ولكنها تساير موسيقى الروك الصاخبة وتنشرها على شعاراتها ومع كتبها التى تطبع فى مطابعها دون أرقام إيداع وتهتم بالنظرية الاجتماعية عن الهلع والتمرد. ومع أنهم يثقبون أعضاءهم للتزين بالحلقات ويرسمون الوشم على أبدانهم وصاخبون وواسعو الاطلاع فإنهم يمتنعون عن المسكرات ونباتيون ويتحلون بالعفاف ويخلصون بشدة للقضية التى يعتنقون؛ فيؤمن بعضهم بالمساواة وبعضهم بالازدراء الأخلاقى المسيحى، ويناهض بعضهم العولمة والرأسمالية، وهم فعلاً جزء من كافة الأجزاء الأخرى فى الاتحاد

الناشئ لجيوب الاحتجاج الغربية. وهذه هى المشكلة؛ فهم جيوب، والجيوب لها جيوب، وفضيلة التعددية تعنى أن قادة العالم – لو أصبحوا أقوى من اللازم – فى قممهم، واستراحاتهم وأجنحتهم المكيفة فإنهم سيطلقون الغازات المسيلة للدموع، ثم يفرقون ويسودون. وليس أبطال اتحاد الجيوب مجهولين لدى أصحاب البزات والأجنحة. ولعل دومينيك دى فيلبان وزير خارجية فرنسا ثم رئيس وزرائها فيما بعد ألقى واحدة من خطب الأمم المتحدة العظيمة فى عام ٢٠٠٣ ضد خوض الحرب على العراق، وربما كان أبطاله هم ريمبو وأرتو – مارقان فاسقان يتوقان لإطلاق إعصار على العالم– اللذان كتب عنهما كتابه ذا الأربع والعشرين والثمانمائة صفحة[١]، لكن السياسة الخارجية الفرنسية التى يشرف عليها والتاريخ المختلط الذى يمثله والطموح الغالى الذى يسلم به جدلاً، كلها لديها الكثير مما تلام عليه. ربما كان فيلبان يتمنى أن يخترق كل هذا، ولكنه ظل سجينه الغندور الرومانسى. والمسألة أن المحتج الفرنسى الناقم فى شوارع باريس والوزراء الذين ينذرون الشرطى المطيع بأن يعيد تشكيل رأسه سيعرفون ريمبو ويعجبون به. والفيلسوف الفرنسى – أو هكذا يصوره التليفزيون ومجلات المشاهير – برنار هنرى ليفى يعمل بنشاط مع كلتا الفئتين. وبانتقاله السريع من أعمال الشوارع إلى المقابلات مع الوزراء، ومن سادة الحرب المتمردين فى أفغانستان إلى أسلاف دومينيك دى فيلبان ومن يأتون بعده، ومن صوره المضحكة إبان حصار سراييفو إلى قصره الموركسى بالمغرب، هل ينقل حلم المحتج اليائس بريمبو والذى يراود الأمة إلى الوزير، أو حلم الوزير اليائس بتحول فرنسا إلى ريمبو وسط الدول – فتطيح بعرش أمريكا ولو فى العراق وإيران على الأقل – إلى الشارع؟ ومع ذلك فللحظة قصيرة هناك فيلسوف سيئ ينفذ فكرة

---

(١) Dominique de Villepin. *Éloge des Voleurs de Feu*. Paris: Gallimard. 2003.

تتصل بالسلطة وبالإطاحة بها فى آن. فى تلك اللحظة القصيرة تخفت مسألة الهيمنة ولو لأجزاء من الثانية. فما معنى كل هذا؟

٢

الدمج والهياج والجنون

على الرغم من دفاع برنار هنرى ليفى عن القضايا الدولية – ومزايا إسلام علمانى أو غير قطعى، وهو أمر معقد وقادر على التعاطى مع ميوعة الحداثة بل ربما ما بعد الحداثة – فإنه يظل يهوديًا قلبًا وقالبًا[١]. وهذه أيضًا يهودية علمانية ولو أنه أحيانًا فى حياته المثيرة للجدل كفيلسوف ناشط – شىء أكثر من "الإنسان الملتزم" الذى بشر به مالرو ورُوج له فى فرنسا بعد الحرب – لابد أنه أحس بشعور كبش الفداء التوراتى الذى اختير فى السفر المسمى باسمه – اللاويين – ليحمل الخطايا الجماعية فى برية السبى. ولنا أن نسخر من برنار هنرى ليفى بتشبيهه بالكبش. فحياته الأولى كزير نساء كانت تبشر بسبى بهيج. ويمكن لنا أن نقيم حوارًا معه، وهو يستحق ذلك، فاختلاق الحوارات من الأدوات الرئيسة فى كتاباته، إما بينه وبين أحد مفكرى الماضى الكبار أو بين هذا المفكر الكبير وأصدقائه. يبدو الأمر كأن الفكرة كلها يمكن تضمينها فى مسرحية يكون كاتبها برنـــار هـــنرى ليفى، لا يختلق فيها الحوار، بل يسجل الحوار كما هو. فهو ليس مجرد محاور، بل ملك المحاورة. وتخيله المعنى هو الذى ينقل رؤية، وهو ما يعد استبداديًا إلى حد ما، إذ ليس العقل فى مكان الصدارة فيه؛ وأصل الرؤية ليس شيئًا يمكن مناقشته بتعقل لأنه لم يكن معقولاً قط. والحوار القصصى يعمل بكفاءة

---

(١) انظر آراء ليفى كيهودى فى Joan Juliet Buck, 'France's Prophet Provocateur', *Vanity Fair*, January 2004. وكان كتاب ليفى الأول بعنوان "الوحشية فى مظهر إنسانى" (*La Barbarie à Visage Humain*) يقوم على فكرة محرقة اليهود.

كمجاز. إنه إيضاح لما يمكن أن يكون عليه المعنى، وبمنطق ليفى ما ينبغى أن يعنيه. إنه أداة أدبية لا فلسفية.

أداة شخص يزعم أنه يتحدث باسم شخص غيره، لعل هذا هو السبب فى أن ليفى كاتب سيرة سارتر[1] يبدو منشغلاً بدور بنى ليفى فى حياة سارتر. هذا الليفى الأول يظهر – كاملاً بمحاورات خيالية – فى فيلم لبرنار هنرى وفى كتاب ١٩٩١ عن الفلاسفة الفرنسيين المحدثين[٢]، وفى ترجمته اللاحقة لحياة سارتر. كان بنى ليفى المتوفى فى ٢٠٠٣ من الطلاب الذين تزعموا انتفاضات ١٩٦٨ فى فرنسا. وكان يهوديًا من مواليد القاهرة، وتنبأ فى أوائل دراسته بنهاية المشروع الشيوعى الأوروبى واعتنق الماوية. وفى عام ١٩٧٤ أصبح ليفى سكرتيرًا لسارتر، ونظرًا لأن سارتر كان آنذاك مسنًا ويعانى عمى جزئيًا فإنه أصبح همزة الوصل بين سارتر والعالم. وكان هو من يقرأ لسارتر، وكان هو من اقترح على سارتر أن يرد على قضايا جديدة، وجرى الظن أحيانًا أنه هو الذى كان يتحدث بصوت سارتر، فما نسبته الصحف لسارتر كان بقلم ليفى، وربما كان أقرب لليفى من سارتر نفسه. ونفذ الشاب الماوى الضعيف متعهد اللون غير الأوروبى من الشيوعية إلى شخوص شيخ المثالية واليأس الأوروبى الكبير. وفى سنواته الأخيرة بدا أن سارتر تخلى عن التشاؤمية وبدأ سارتر الناشط. بدا هذا واضحًا قبل أن يعمل ليفى سكرتيرًا له بمدة طويلة، ولكن منذ أن دخل ليفى حياته تسرب نوع من النزعة الدولية إلى آراء الشيخ الذاوى. انجذب بنى ليفى كماوى إلى أفكار النضال الشعبى. وحمل برنار هنرى بنى فى إحدى محاوراته المختلقة على محاولة إقناع سارتر بكتابة رواية شعبية. كان على سارتر أن يلهم الجماهير.

(١) Bernard-Henri Lévy, Sartre: The Philosopher of the 20th Century, Cambridge: Polity Press, 2003.

(٢) Bernard-Henri Lévy, *Adventures on the Freedom Road: The French Intellectuals in the 20th Century*, London: Harvill, 1995, pp.352-4.

وقد نغفر لبرنار هنرى دهشته، لاستحالة فكرة أن يكون سارتر كاتبًا شعبيًا. إلا أن بنى ليفى كان أيضًا يزداد ميلاً نحو اللاهوت اليهودى. فبدأ يفكر فى ديانه يهودية إيجابية. وكان هذا فى حد ذاته مشروعًا شبه مستحيل؛ أى تفكيك اليهودية بنشأتها على قرون من الاضطهاد ومن آراء الآخرين وإنشاؤها من جديد. دعك من أن تشريعات سفر اللاويين الأساسية وضعت لكى تنفض صفة "المصرية" عن الشعب اليهودى الناشئ. فأن تكون يهوديًا كان معناه أن تتميز عن كل من عداك بالتضاد. وتوفى بنى ليفى قبل أن يحقق تقدمًا كبيرًا فى مشروعه. وربما كان إرثه رعاية عمانويل ليفيناس الذى كان تألقه الفلسفى هو ما يبحث عنه ليفى فى هويته هو.

كان معنى كل هذا بالنسبة لسارتر بعض الدهشة. ويتذكر إدوارد سعيد الذى توفى قبل بنى ليفى بمدة وجيزة زيارة له إلى باريس فى ١٩٧٩ لحضور ندوة عن السلم والشرق الأوسط عقدت فى مسكن ميشيل فوكو. كل باريس أو باريس الفلسفية على الأقل حضرت هذه الندوة، حيث تولى تنظيم الحدث سارتر وسيمون دى بوفوار. لكن سعيد أحس بمهانة لما أبدى المنظمان من جهل شديد بالعالم العربى، لا سيما دى بوفوار. وفى النهاية غضب وطلب من سارتر نفسه أن يوضح آراءه للندوة. وفى لقاء فى ١٩٩٣ يروى سعيد ما كان: «فانتحى سارتر فى ركن مع أحد تابعيه القصار، ثم عاد التابع وقال...». وفى اليوم التالى عندما تحدث سارتر نفسه ازداد سعيد إحباطًا عما كان. فلا كلمة واحدة عن الفلسطينيين. «صدرت عن نوع من حب اليهودية وشعور برغبة فى التعويض عن المحرقة الأوروبية»[١]. كان أحد "التابعين القصار" بنى ليفى بكل تأكيد، والمختبئ وراء غيره، وراء سارتر، مزعج إلى حد كبير لبرنار هنرى. ومع ذلك فالحاجة لدى كلا الليفيين للحديث عن المحرقة الأوروبية كانت ماسة. وما كان ماسًا لكليهما

(١) Zoë Heller, 'Radical Chic'. *The Independent on Sunday*. 7 February 1993.

أيضًا مشروع السعى لفهم العالم غير الأوروبى بشروط أوروبية، شروط شديدة التعاطف فى حالة برنار هنرى، ولكنها شروط أوروبية على أية حال. وسنتناول مدى هذا التعاطف وحدوده فيما بعد. كان حب اليهودية عند بنى ليفى – ولا ننسى أن سارتر أثر عليه أيضًا – يهودية متأثرة بأوروبا. ومثالية سارتر الهيجلية غير منبتة الصلة عن عالم ليفيناس الروحى، عالم روحى يتلخص فى التعبير عن خطاب فلسفى أوروبى متميز. أما الماوية فبهتت كما بهتت ١٩٦٨ برمتها؛ ولكن حتى هنا فإن فكرة النضال المسلح الشعبى الماوية التى شاعت حول سارتر حتى قبل أن يأتى ليفى إلى جانبه، وفكرة نضال الفلاحين المسلح فى خارج أوروبا تبدلت إلى شيئين. أولاً، أصبحت بالنسبة لسارتر فى تقديمه فانون مسألة عنف ذى صبغة داخلية ينفجر فى عالم خارجى[١]. وكانت لحظة التنفيس كعمل ثورى لحظة سارترية للإيضاح النفسى – والأدوات النفسية أوروبية. ثانيًا، كان فحوى تقديم سارتر لكتاب فانون عن المتمرد الأفريقى أو الثائر كفلاح. وهذه فى حد ذاتها ليست مصاعب، ولكنها شملت فى فسحة شديدة القصر من الوقت رقعة هائلة من السبل الممكنة للتفكير فى حركات التمرد الأفريقية. وسنعود إلى هذا فيما بعد؛ لكن ما فعلته هو أن أوجدت دعمًا فلسفيًا لما أعتبره خاتمة علمية سياسية أمريكية محافظة للغاية لعام ١٩٦٨ فيما اعتُبر عملاً مميزًا لزولبرج وهو أن الظرف الأفريقى عنيف تمامًا[٢]. وكان الامتداد القصير لذلك هو أن الظرف الأفريقى كان بسيطًا أيضًا – فلاح غر. وليس هذا الانطباع الذى يخرج به المرء حين يقرأ فانون نفسه[٣]؛ فمع أنه طبيب نفسى تعلم فى الغرب فإنه تأثر

---

(١) Jean-Paul Sartre. 'Preface' to Frantz Fanon. The Wretched of the Earth. London: Penguin. 1967.

(٢) Articide Zolberg. 'The Structure of Political Conflict in the New States of Africa'. American Political Science Review 62. 1968.

(٣) Frantz Fanon. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto. 1986.

أيضًا بالتضاد بين الداخلى والخارجى، وبذلك فإن لحظة التنفيس السارترية التى تخرج أحدهما لتدخله فى الآخر تصبح مفهومة، ولكن لا كوصف كامل. كانت مقدمة سارتر لفانون عبارة تحرك الأحاسيس فى أوانها - منهجية ماوية مع أوروبية - ولكنها لم تمثل عونًا لمدة طويلة فى عالم معقد بشكل مرعب. كيف لنا إذن أن نتناول هذا العالم المعقد المرعب؟

لنأخذ أحد أبطال برنار هنرى ليفى، وليكن "الملتزم" النموذجى أندريه مالرو. فالطالب الفاشل الشاب القرصان لص الآثار الشرقية والذى يبالغ فى الأهمية السياسية لحياته ربما لم يكن له الحق فى أن يصبح رجلاً ذا شأن (حتى ليفيناس وضع كتابًا عنه)، ولكنه أصبح كذلك نتيجة بطولة واضحة (لم يدع فرصة لكى يجعلها أوضح) وتعاطف كبير يتضح فى شخوصه غير الأوروبية. ومن رواياته الأولى "الظرف الإنسانى" *La condition humaine* التى ترجمت إلى الإنجليزية بعنوان "عاصفة فى شنغهاى" ثم فيما بعد بعنوان "قدر الإنسان" أو "حال الإنسان"[١]، نشرها وهو بعد فى الثانية والثلاثين من عمره. وتدور أحداثها فى الصين حول الثورة الشيوعية الفاشلة فى شنغهاى فى عام ١٩٢٧. وعلى الرغم من شخصياتها الدولية التى تناسب التضامن الدولى مع البروليتاريا (أو نشطائها الطليعيين على الأقل - أى عناصرها الحزبية) فإن حكم مالرو على شخصياته الشرقية يعد مدهشًا بالنسبة لحداثة سنه. وأحد المشاهد الأخيرة حيث ينفذ الإعدام بالقرب من فرقة المقاتلين الدولية - صينية ونصف يابانية وروسية - يعد مؤثرًا للغاية. وكلهم مدانون لكن الموت سيكون بأن يُلقى المرء حيًا فى موقد قاطرة سيكون رهيبًا. لديهم من السم ما يكفى لاثنين، ومن يجرعه يحظى بميتة رحيمة. والشهامة فى توزيع السم والغياب التام للأصل الشخصى من الفقـرات التى لا يُنتبه إليها كثيرًا فى أدب القرن العشرين. والروسى هو من يذهب حيًا إلى الموقد، إلا

(١) André Malraux, *Man's Estate*, London: Penguin, 1961.

أن أية جنسية متمثلة فى الكتاب لديها تلك القدرة – أى اختيار ميتة كهذه. كان مالرو شابًا رومانسيًا حين دونه؛ لكن شعورًا بالمساواة بين الثقافات وبالحاجة لاختلاط أجناس بين ثقافات متساوية (أو يسوِّى بينها) ظل يراوده. وفى أحد أعماله الأخيرة وهو سيرة ذاتية اشتهرت بأنها شائنة ويتحاور فيها ككاتب حقيقى مع ذاته الروائية يبدو كأنه يتهم الغرب بقصر النظر والغرور. وكان ما أعجب مالرو فى مدينة بنارس الهندوسية جامعتها التى تقع وسط «الأشجار المقدسة وحجراتها ذات الطراز القوطى الإنجليزى وأساتذتها بمعاطفهم الصفراء»[١]. والجامعة – كما ينبغى للجامعة الحقيقية أن تكون، أى مكرسة لجمع المعارف – مزيج من أشياء عديدة؛ ولا شىء منها مقدم على غيره. ومن السهل فى أيامنا هذه أن تقول ذلك وربما أن تحاول أن تكتب أشياء من هذا القبيل. فهذه أيام تعددية ثقافية معلنة، والوزن الرمزى لعبارة "تعددية ثقافية" أفضل من اللا وزن على الإطلاق. وفى أيام مالرو لم تكن المساواة بين الصينى والأوروبى واردة. وكتب جوناثان سبنس ببراعة عن مختلف مراحل التلقى التى مرت بها فكرة "الصينى" فى مجملها[٢]. فلم يكن إيجابيًا منها أو متفتحًا إلا القليل. وكتبت ليلى لينج عن انتشار صورة "فو مانتشو" النمطية فى النصف الثانى من القرن العشرين[٣]. ومن الصعب أن تجد فى حقبة مالرو نماذج مماثلة لعمل أدبى يمكن أن تبرز فيه شخصية أو شخصيات بطولية صينية. وإعادة سرد بيرل بَك لقصة "حافة الماء" *The Water Margin* التى تدور حول المقاتلين المائة والثمانية بعنوانها الجديد "كل البشر إخوة" (*All Men are Brothers*) تعد استثناء نادرًا؛ وهناك أيضًا

---

(١) *André Malraux, Anti-Memoirs, New York: Henry Holt, 1967, p. 181.*

(٢) *Jonathan Spence, The Chan's Great Continent: China in Western Minds, New York: Norton, 1998.*

(٣) L.H.M.Ling. *Conquest Desire: Postcolonial Learning Between Asia and the West*, New York: St. Martin's Press, 2001.

أعمال هان سويين وهى صينية على أية حال. وكتبت عن موضوعات عاطفية، وكانت طبيبة تعيش فى سويسرا. ومع كل هذا كانت مخلطة، أى لم تكن صينية تمامًا أو يمكن تصويرها نمطيًا كصينية؛ وكانت بيرل بك أمريكية وإن عاشت سنوات فى الصين. والكتاب الصينى الخالص الذى اشتهر فى الغرب كان لابد من أن تسبقه أفلام صينية. فلم يكن الأدب هو الذى يسمح بالبطل الصينى، بل شيء من قبيل سوق الكانتو باعتباره تافهًا كأفلام الكونغ فو. وهو أمر استوعبته آسيا كلها تقريبًا؛ فحين يركل بروس لى لافتة فى متنزه شنغهاى كتب عليها "ممنوع دخول الكلاب والصينيين" فى فيلم قديم نوعًا بعنوان "قبضة الغضب"، يهب جمهور المتفرجين من تايوان إلى سنغافورة على قدميه ليصفق. وكان لدى مالرو إن صدقنا سيرته الذاتية سائقُ دبابة صينى فى فرنسا فى الحرب العالمية الثانية. على أى كان مالرو سابقًا لعصره. ولكن لو تمكن مالرو من الكتابة بتعاطف غير مفتعل عن شخوص شرقية فهل كان يمكن لأحد أن يكتب مثله عن الأفريقى؟ هل كان يمكن لأحد أن يكتب عن أفريقى فانون، أو حتى أفريقى سارتر؟ ولنأخذ فى حسباننا أنه بعد كتابة سارتر عن فانون بفترة وجيزة كانت الفوضى وحمامات الدم التى حدثت فى الكونغو المستقلة هى التى تشغل الوعى الغربى. وبدا عمل زولبرج الجرىء عن أفريقيا مقترنًا بأحداث رآها الجميع. ولم يظهر بروس لى أفريقى، وما من رواية غربية قيمة ظهرت حتى أوائل القرن الحادى والعشرين تصور شخصية بطولية أو محورية أفريقية. حتى رواية رومين جارى "جذور الجنة" (Romain Gary, *The Roots of Heaven*) التى تدور أحداثها فى أفريقيا والتى ظلمها الجمهور الإنجليزى بتجاهلها كان بطلها رجلاً أبيض. من ثم فحين يعترف برنار هنرى ليفى بأنه لو كانت يتحلى

«بشجاعة مالرو وحرية رومين جارى وطنطنة سارتر لفاز» فإنه يدلى بتصريح يذخر بصور الغياب(١).

تُرك للأفارقة أن يؤكدوا على أفريقيا وعلى إحساس بالأفريقية. ونشير هنا إلى ما قام به ليوبولد سنجور فى السنغال (وربما فى فرنسا بالقدر نفسه) وإيميه سيزار بجزر مارتينيك. فكان تأكيدهما على حسهما بالزنجية فى باريس يضاهى تأكيد ماركوس جارفى فى هارلم. وكانا جزءًا من اختمار نشاط فكرى فى باريس فى الثلاثينيات وسنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية، متأثرَين بشعراء فرنسيين كبار من أمثال بودلير وريمبو. وكان هؤلاء مع بدء الألفية الجديدة – سارقو النار – الشعراء أنفسهم الذين أعجب بهم دومينيك دى فيلبان. كان هناك بالفعل شيء بروميثى(2) فيما حاوله كل من سنجور وسيزار. فنظرًا للصدع بين سياسة دى فيلبان الخارجية والسياسة الخارجية الأمريكية حول حرب الخليج الثانية فإن تأثيرهما بقى فى الولايات المتحدة. ويشير على مزروعى إلى الثغرتين التوأمين فى "الدراسات الزنجية" الأمريكية و"الدراسات الأفروأمريكية" – ليس لأى من هاتين الثغرتين أساس قوى فى المعرفة بأفريقيا نفسها. إحداهما الاعتراض على الكتابة من منظور البيض أو تحت رعايتهم. والأخرى «تأثرت بالنزعة الزنجية بتأكيدها على التميز الثقافى الزنجى لا على التنافسية الفكرية الزنجية»(٣). وهى ملاحظة انفعالية ولكنها ليست تافهة، وسنبين فيما بعد ما قصد مزروعى. فإذا نظرنا قبل ذلك إلى بعض نصوص "الدراسات الأفروأمريكية" فإننا نرى نزعة تفوق أفريقية مؤكدة (ما قد يجد ما يبرره نظرًا للشكوى من نزعة التفوق الأوروبية

---

(١) Joan Juliet Buck, 'France's Prophet Provocateur'. p. 93.

(٢) نسبة إلى بروميثيوس العملاق الذى سرق النار من الجنة لصالح البشرية وعاقبته الآلهة على فعلته فى أساطير اليونان (المترجم).

(٣) Ali Mazrui. *Cultural Forces in World Politics*. London: James Currey. 1990. p. 134.

فى أغلب الدراسات) بل نزعة تفوق معرفى أفريقى. فما هذه الأفريقيا التى تقع فى المركز؟ كثير من النصوص عبارة عن ابتهالات من نماذج عشوائية من ثقافات شتى (ومتباينة). فرؤية للكون من مالى قد توصف بما يوصف به ميل فنى للنحت من بنين؛ وقصيدة مترجمة عن السواحيلية قد تتقد بالمصطلحات نفسها التى تتقد بها مقطوعة موسيقية من جنوب أفريقيا. والصلة فى جوهرها صلة بإبداع أفريقى ما وبانتماء حدسى ذى سمات روحية، وشعور بقوة ذاتية غير مقيدة (قارن الغرب والتراث الأرسطى[1]) بالعقلانية الأوروبية. وهناك باحث أفريقى فى مقابل باحث أمريكى زنجى هو كوامى جيكى يشير بقوة – وبكل ما أمكنه من سخاء – إلى ما يمكن وما لايمكن تعميمه على أفريقيا وعلى الفلسفة الأفريقية بخاصة. ويختم كتابه المروع بوصية بأن الأوان لم يفت لكى يبدأ "الفلاسفة الأفارقة" من حيث كان ينبغى للمرء أن يبدأ، أى «الأسس الفكرية للثقافة والتجربة الأفريقيتين»، وأن هذه البداية لابد أن تشمل الإلمام باللغات الأفريقية مما «يعد ضروريًا للتعمق فى فلسفة أى شعب»[٢]. وهو بذلك وبضربة واحدة يجرد كافة الباحثين فى مجال "الدراسات الزنجية"من أهلية التحدث عن أفريقيا أو باسمها. وكتاب جيكى مثال على ما قصد بأنه ينبغى ممارسته على نطاق أوسع، وهو التعمق الفلسفى فى منظومة فكرية لأى قوم على أساس لغتهم وتحليل إمكاناتها الوجودية وأسسها المعرفية. وهذا ضرورى لتركيز مزروعى على "التنافسية الفكرية" – لا أن يحاول كل طرف أن يتفوق عرقيًا على الآخر، بل بمعنى أن ليس هناك جدل إذا تجنبنا الجدل. وتغليب الحدس على العقلانية بند للتهرب، إلا إذا أمكن إيضاح الحدس ونطاق عمله أولاً لا التأكيد عليه.

---

(١) Marimba Ani. Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior. Trenton: Africa World Press. 1994. pp. 88090.

(٢) Kwame Geykey. An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme. Cambridge: Cambridge University Press. 1987. p. 212.

كان سنجور وسيزار هما من احتفيا بغياب كل ما تعتز به أوروبا عقلانيًا وما ابتكرته بسبل عقلانية. وقصيدة سيزار تنم عن هذا الاحتفاء:

نُعمَى بكل من لم يخترع شيئًا

من لم يستكشف شيئًا

من لم يكتشف شيئًا!

نعمى بالفرح، نعمى بالمحبة

نعمى بألم الدموع المتجسد.

زنجيتى ليست برجًا وليست كاتدرائية

إنها تغوص فى لحم الأرض الأحمر.

إن سيزار بالطبع يقصد تمييزًا بالتضاد: فالفرح والألم والمحبة خير من الكاتدرائيات والبروج. وعدم الابتكار وغياب روح الفضول أيضًا مبالغة. ولكنها تفيد أيضًا بوجود مغالاة فى تقدير قيمة الابتكار والاستكشاف والاكتشاف. ويصبح الانتماء للأرض هو القيمة الأكبر، والمعنى الضمنى هنا هو معنى الرسوخ والأبدية والثبات. وعلى هذا الأساس يبحث سيزار عن مكان للزنجى فى "ملتقى النصر". ويبدو وصف سنجور للزنجية كأنه يقول الشىء نفسه:

«الزنجية هى مجموعة القيم المتحضرة – الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التى تميز السود أو بعبارة أدق العالم الأفريقى الزنجى. وهذه القيم جميعًا يغذيها العقل الفطرى.. فالمشاركة وموهبة نسج

الخرافات وموهبة الإيقاع هى العناصر الأساسية للزنجية وستجدها تسم أعمال الزنجى ونشاطاته»[1].

أدى ذلك لقيام احتجاجات عديدة وكبيرة من الأفارقة الزنوج. وسخر وولى سوينكا من مفهوم الزنجية بافتراض وجود "تمورية" للنمور. وشهدت غرف استراحة الأساتذة بالجامعات الأفريقية مشاهد سخرية تدحض كلام سنجور. والحقيقة أن تحديد مجموعة قيم متحضرة كاملة فى المشاركة والخرافة والإيقاع يبدو كأنثروبولوجيا ضيقة أكثر منه كبيان بالسمات، والزنجية كان يُقصد بها دائمًا أن تكون بيانًا يعلن مساواة الأسود بالأبيض، ولكن على أساس مجموعة قيم ومحاولات وإنجازات مختلفة.

ومع ذلك فكلام سنجور كان يحوى ما هو أكثر من مشاهد السخرية فى الجامعات الأفريقية، وكانت بدائل الفطرة صيغ ماركسية محدثة تتميز بدقة شديدة فى التسلسل المنطقى تبرز تطور صراع طبقى أفريقى فى بلدان لم تكن تشكلت فيها بنية طبقية لينينية بعد؛ وربما كان فيها من نسج الخرافة أكثر مما ظن سنجور. ومزروعى على حق تمامًا فى تمييزه صيغ النزعة الزنجية. فالزنجية الأدبية ربما عبرت عن إمكانية إيجاد موقف أسود بديل عن القيم والإنجازات، ولكن كانت هناك أيضًا النزعة الزنجية الضمنية فى خطط جوليوس نيريرى وكينيث كاوندا السياسية لإيجاد مجتمع أفريقى أمثل. وما هو فى معرض الخطر هنا على حد قول مزروعى هو "رومانتيكية منهجية"[2]. وهى "رومانتيكية" فعلاً، أما مصطلح "منهجية" فقد ينطوى على ما هو أكثر. ففى بناء الدول والثقافات حققت منهجيتا كل من نيريرى وكاوندا فشلاً ذريعًا. وفى المنهجية الأدبية يعد كتاب سنجور أعقد مما توحى به كلمة

---

(١) هاتان الفقرتان المترجمتان من كل من سيزار وسنجور مأخوذتان من جيرالد مور ووردتا فى Mazrui, *Cultural Forces in World Politics*, pp. 134-5.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٥.

"فطرة". ويشير إبو ديبا إلى أن سنجور كان مولعًا بتصنيف هذه الأساليب الأدبية (على عادة النحاة الفرنسيين)[١]. فيجد القارئ قلبًا بلاغيًا للعلاقة التركيبية المتوقعة بين كلمتين (وجه جمالها، جمال وجهها) وتركيبًا عطفيًا (سهولة ويسر) وحذفًا لأدوات الربط وغير ذلك لإيجاد ما سماه سنجور "تماثل لا متماثل". وهناك أساليب أدبية إن لم تكن طنطنة أبية. ولكن بقدر ما تعكس هذه الأساليب القص الشفاهى الأفريقى الذى حاول سنجور أن يتبعه فى قصائده فهى تنطوى على براعة فى بناء رؤية عالمية أكبر كثيرًا مما قد يسمح به لحم الأرض الأحمر "الأصيل" والطبيعى. وكان ظهور إنسان النزعة الزنجية الأفريقى الأصيل والفطرى من ناحية والمصور تصويرًا معقدًا من ناحية أخرى سيقدم كلاً من الإنسان والنزعة الزنجية باعتبارهما لامتماثلين. لكن هذا هو اختلال التوازن، إمكانية وجود خلل غير معادَل تمامًا يسمح بدخول التراجيديا والدراما والحراك والبطولة فى الصراع ضد الذات وضد كافة الفوارق الخارجية. كان الأمر كذلك بالطبع فى الدراما الإغريقية والشكسبيرية، وهى كذلك أيضًا فى التاريخ السياسى الأفريقى الحديث. وفى التعبير الأدبى. وليس هناك بطل غير معيوب فى أى من العناوين الريادية المطولة لسلسلة هاينمان من الروايات الأفريقية. ولا بطل يمتاز بالتماثل. فالكل تتلاعب به الأحداث لدرجة أن ردود أفعاله تكون أكثر عرَضية من مثيلاتها فى أى أدب ناشئ آخر. وهذه عبارة عامة ضخمة. ولكن كان من المستحيل مثلاً إنتاج "واقعية سحرية" فى الأدب الأفريقى بالصورة نفسها التى أنتجت بها فى أمريكا اللاتينية. فالخفة والسمو على التراجيديا إلى نوع من ما وراء الواقعية والكوميديا الغيبية وظهور البطل اللا بطولى الذى لا يرسل ولايستقبل تأثيرًا بل ينجرف فى المشهد اللا واقعى كشخصية أخلاقية فى

---

(١) Ebou Dibba, 'Léopold Senghor – A Taga', *West Africa*, 18-24 November 1996, p. 1790.

كافة الأحوال، كلها لم تدخل الأدب الأفريقى مبكرًا. والصناعة الحديثة الخليعة التى احتفت بأعمال الروائى الزيمبابوى دامبودزو ماريكيرا بعد وفاته فعلت ذلك لأنه يمثل كاتبًا مختلاً نفسيًا وهو أيضًا الشخصية الرئيسة فى كافة كتاباته(١). فهنا اللا تماثل العارى، وهنا الجنون. وهذا ما حاول سارتر أن يقول فى تقديمه فانون. كان الأفريقى بلغ لحظة نفسية، وهى لحظة التمرد. إلقاء القنبلة على أى هدف سواء اختير بعقلانية أم لا، وسواء أكان بريئًا أو مذنبًا أو رمزيًا أو عشوائيًا. وكان إلقاء القنبلة هو فعل التمرد. كان مروقًا على نظام سنوات القهر. السجين ألقى به إلى الخارج. لم يكن من الضرورى أن يكون لذلك معنى، أى أن يكون له إستراتيجية أو سياسات. كانت زنجية سارتر فى الحقيقة زنجية سياسية عنيفة وقذرة، وقالت هذه الكثير عن الذهان الشره الذى أصاب الحياة الفكرية الفرنسية بقدر ما قالت عن أفريقيا.

كانت الحاجة لتقديس القتل والإجرام واضحة فى التخلى عن جينيه أو القديس جينيه كما كان يوصف. هنا كان احتفاء فلسفى مبكر بالإثم؛ فالرجل الذى ينتهك حرمة المجتمع كان أيضًا فى حالة جينيه الرجل الذى كتب عن إدمانه ارتداء ثياب عاهرة واختراق فمه من قبل رجل جاثم فوقه وبالتالى اختراق مؤخرته من قبل رجل رابض فوقه. فما يعتبر مخزيًا فى المجتمع يُستوعب أولاً فى الذات؛ فأصبح نكران الذات شرطًا للخزى. والقذارة والرعب دخلا العالم بتخزينهما وتخمرهما فى داخله أولاً. ومع أن جوليا كريستيفا كانت أوضح من عبر عن لفظ "الخزى" وهى تحكى عن أوصاف سيلين لأحشاء الجثث وهى منتثرة فى أرض معارك "الحرب الكبرى"(٢)، وفكرة أن الجسد والروح يحويان كثيرًا من المعاناة مما فُرض عليهما كانت

---

(١) Dambudzo Marechera. *The House of Hunger*. Oxford: Heinemann. 1978.

(٢) *Julia* Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press. 1982. ch. 6.

سمة قرن فرويد وباطنياته وتقسيمه الذهن بحواجز معتمة بين الأنا والهو، والوعى واللا وعى، والشعور بأن الجزء الواحد لا سبيل لفهمه إلا بطرحه فى الآخر بصورة تكفى للتعبير عنه فى التحليل النفسى أو ضمن العلاج بالكتابة الإبداعية.

كان سارتر وكل فرنسا التحليلية النفسية التى تبعته على ما يبدو مقدرًا لهما طبيًا أن يعيدا خلق الحافز فى الداخل كفهم أولى لما يُضفى عليه الخزى فى الخارج. وكان الأمر بسيطًا للغاية بالنسبة للفلاح الأفريقى. فهو ألقى القنبلة نتيجة للهوان والإبداع الاستعمارى الذى جعله دون البشر. وكان هذا فى حد ذاته وبالصورة التى قالها سارتر عنصرية. فالعرق بالنسبة للأوروبى من ناحية أخرى ولا سيما فرنسا الحضر، فى باريس، كان لاكتشاف – وتجريب – كافة صور الحوافز المعقدة الباطنية. ولم يخلُ الأمر من مغزى حين اكتشف فوكو حين زار كاليفورنيا أول مرة ما كان بالنسبة له مباهج أن يؤتى بقبضة اليد[1]. وحمامات سان فرانسيسكو واستخدام لفظ "حمّام" يوحى بالنظافة. وبالنسبة لفوكو دعاه الشعور بالغزو إلى الإعجاب بأن تصرفه الجنسى كان أيضًا بالنسبة له غير مشبع. وبعض الحمامات كانت تقيم مباريات للمدى الذى يمكن أن يصل إليه الذراع فى جسد أى شخص فى حضور حشد كبير من الناس يهللون ويصفقون. وكتب ديليوز عن التجزئة المعقدة لبعض النزوات من هذا النوع من الثقافات الفرعية.

الوجودية القاتمة والسخف الداكن اللذان أعقبا سخف كاموس الساذج والأنظف أحالا كثيرًا من باريس فى أواخر القرن العشرين إلى مكان كئيب. كانت تتحدث عن الانتهاك وعن عبور الحدود – لعله مجاز عن التسرب عبر إيديولوجيات الطغيان والتكبيل – ولكن يمكن للمرء أن ينتهك فى خصوصية

---

(١) David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, London: Random House, 1995.

مدينته للأبد، مئات من الفلاسفة مقيدون، والطغيان لن يكون أسوأ. يمكن لنا يقيناً أن نكون نوعًا نتنًا، لكن هذا كله بعيد عن مالرو وعن بطولة أكثر رومانسية. فهى على الأقل كانت أقل تركيزًا على نفسها وأكثر يقيناً. وطالما أن برنار هنرى ليفى يستخدم مالرو كنموذج قبل متلفز فإننا نحرز تقدمًا. وإذا لم نسمح لبرنار هنرى ليفى بأن يكون نموذجًا فإننا بحاجة لإيجاد سبيل ما لرؤية غيرنا، "الفلاحون البسطاء" فى العالم ممن يقذفون الهوان فى وجوهنا مع قنابلهم، أو مع الطائرات النفاثة التى يختطفون ويفجرون فى أعظم منشآتنا وقلاعنا. بصورة ما لابد "لانتهاك ملتزم" أن يعبر الحدود والثقافات. نصف قرن من الالتزام الذاتى فى باريس ولانزال لم نقترب من رؤية أى بديل لأفريقى سنجور؛ لملالى إيران "المخبولين"؛ لانتحاريى فلسطين "الأصوليين". وفى حالة ما إذا رموا بيأسهم علينا فإن أسلحتنا هى التى يجب أن تكون أسلحة الدمار الشامل الأعظم شأنًا، أما أسلحتهم فيجب تقييدها وتقليصها ونحن نزحف عبر صحاريهم العتيقة.

وما فعله الترسيخ الباريسى هو تصوير الوحشية الجنسية كمجاز للوحشية الدولية ضد الغير، بيد أن الغير لا يختارونه. وبهذا المعنى يتوافق الداخلى والخارجى؛ فالجماعية هى حقبة الوحشية. إنها حقبة ذل، ولكنها ليست حقبة تضحية بالذات. فلا أحد يضحى بنفسه لصد الهوان عن غيره. وتظاهر برنار هنرى ليفى فى سراييفو وفى ذروة قصفها باتخاذ ملاذ من القصف (بينما يسحب غيره لفافة تبغ فى فتور وبعيدًا عن آلات التصوير ويقفون مطمئنين) يعد محاكاة للشخصية المنكرة ذاتها. قد يكون داخل الخطر لكنه لا يضحى بشىء. من ثم فحقبة الفلاسفة ليست حقبة هوان – ولا حتى هوان مصطنع أو رمزى أو مخطط له – بل هى حقبة يستحيل فيها تحويل الاعتراف بالهوان إلى تضحية، إلى تضحية بالذات. فأين نقطة التضحية على

حد قول الفيلسوف الألمانى جادامر؟[١] الآخرون يضحون بأنفسهم فى الشرق الأوسط وضد مركز التجارة العالمى. ونحن لا نفهم نكرانهم ذواتهم.

ماذا لدينا؟ لو كان لدينا مزيج من الخوف والاشمئزاز، اشمئزاز من ذلنا وعجزنا عن الإذلال، وخوف من نكران أصيل للذات أمام العالم كله فلعل هذا الخليط وجد التعبير الأدق عنه فى موسيقى القرن العشرين. فالحيرة والتناقض – مع شجاعة حقيقية تسعى لتفادى الخوف الحقيقى – كلها أمور تصورها شوستاكوفيتش قبل حدوثها. فهل كان يتحدى ستالين؟ هل كان يتملق ستالين؟ هل كان يجمع بينهما إبداعيًا وفنيًا؟ كان على الأقل يبدو بعيدًا عن فاجنر برؤيته الكبرى – حسب وجهة نظرك – وطنطنته وإنسانيته البطولية. كانت قوة موسيقاه هى التى راقت للنازيين، ولو أن تحديد ما إذا فاجنر لاينبغى اعتباره سوى أحد مأفونى الفاشية بعد موتها يعد مسألة أخرى[٢]. إلا أن فوضى أوائل القرن العشرين وأواسطه سجلتها بالطبع أعمال سترافينسكى؛ ليس فى ضربات الطبول المكررة فى "طقس الربيع"، بل فى أعمال ١٩٦١-١٩٦٦ بدءًا من "الطوفان" وانتهاء بـــ "أنشودة التراتيل"، وهى سلسلة من الميلودراما تبدو إيجابية لأول وهلة ولكنها تشاؤمية لأقصى درجة وتذكر بالموت وتذخر بعبثية ماكرة. وفى ذلك الوقت كان اللحن أفسح المجال للتجارب النغمية، ونشاز القلب كان يصوَّر فى نشاز الموسيقى. وبلغ ذلك ذروة فى أوبرا "التعصب" (*Intolleranza*) للويجى نانو فى الستينيات بتنديدها الحار بالظلم. وهنا حتى سارتر له دور صوتى فى المشهد الخامس: «لم يحدث من قبل أن كانت أمنية الحرية أكثر إلحاحًا أو أقوى منها الآن. لم يحدث من قبل أن كان الظلم أعنف وأكثر تسلحًا من الآن». وما لبث أن

(١) Hans-Georg Gadamer. *Philosophical Hermeneutics*, Berkley: University of California Press, 1976.

(٢) انظر النقاش حول فاجنر فى Baremboim and Edward Said. *Explorations in Music and Society*. London: Bloomsbury, 2002, pp. 169-84.

أصبح أعنف وأفضل تسلحًا. ومع أن نانو كان يسعى لأن يرى الإنسانية تخرج من نشاز الظلم فإن النشاز الموسيقى فى أوبراه مهلك. ولا يظهر الكثير من الأمل. وبعد خمس وثلاثين سنة نشر الموسيقى التجريبى الذى تحول إلى مغنى شعبى سكوت ووكر شريطًا لقى استحسان النقاد ولكنه لم يُسمع بعده بعنوان "مائل" حاكى فيه دون اعتراف بذلك تيمات التعذيب عند نانو وبعضًا من أدواته الموسيقية لتصوير البؤس. وهو قطعة فنية "شعبية" حظيت بالاعتراف بها الآن وبينت كيف أن الإنسانية لاتزال تذوى يائسة أمام القهر. ولكن لو كان هناك تأليف موسيقى عظيم يصور الفوضى والقمع والتضحية والأمل فإنه تمثل فى أوبرا "محاورات الرهبان الكرمليين" (Poulence, *Dialogues des Carmélites*) لبولنس فى عام ١٩٥٧ والتى استعان فيها بعديد من أدوات التأليف التى كان يعتقد أن لشترافينسكى الريادة فيها. وكان لأوبرا بولنس عنوان جانبى هو "الخوف" (*La peur*). الخوف من الاكتشاف والإعدام والذى أصاب جماعة مارقة من الراهبات إبان المرحلة الإلحادية من الثورة الفرنسية. وفى النهاية تعتقل الراهبات وتؤخذن إلى المقصلة. وتنتهى الأوبرا بالراهبات وهن يغنين بصوت واحد "أنقذوا الملكة"؛ ويخفت الصوت الجماعى واحدًا تلو الآخر بينما يعلو صرير المقصلة على الغناء. وفى النهاية لا يبقى إلا الصوت. صوت فتاة كان بوسعها أن تهرب ولكنها اختارت الموت مع أخواتها. تظل تغنى وحدها إلى أن يعلو صرير المقصلة على صوتها. ظلت الروح الإنسانية العجيبة وحدها فى الموسيقى فى عصر سارتر. وكانت متدينة كأنها تنذر بأن علينا فى ختام القرن أن نعلم جميعًا أن المتدينين يعرفون كيف يلقون بأنفسهم على الموت.

يلقون أنفسهم فى جنون وبلا عقل؟ كان هناك أمر تحقق فى باريس، فى مشهد نادر فى بحث عن النشوة ولعنات الداخل. وهذا يمكن إدراكه فى تناول كل من لاكان وأنويل لمسرحية أنتيجون اليونانية القديمة لسوفوكليس.

أنتيجون

كتب سوفوكليس الذى يعد أحد كتاب المسرح الإغريقى الثلاثة العظام ثلاث مسرحيات تدور أحداثها فى طيبة، وتدور كل منها فى جزء منها حول الطبيعة والوصلة البينية البشرية للدولة والجنة. وكتب مسرحياته الطيبية فى فترات مختلفة من عمره، والشخصيتان المحوريتان فيها هما أوديب (أعاد فرويد تقديمه لجمهور القرن العشرين باعتباره النموذج الأول لعقدة ما) وابنته أنتيجون. وفى المسرحية المسماة باسمها يموت أوديب وتخرج هى من حياته بعار لتقع فى صراع بين أخويها حول السيادة فى طيبة. فيقود الأخوان جيشين متنافسين ويتقاتلان فيقتل كل منهما الآخر. ويأمر كريون الوصى بالإبقاء على الأخ الذى قاد جيشًا من الأجانب ضد طيبة دون أن يُدفن وبترك جثته لتتعفن. فتتألم أنتيجون لإهانته أسرتها ومخالفته الذوق وأمر الدين، فتعصى أمر كريون وتدفن أخاها رمزيًا. ويلقَى القبض عليها وتمثل للمحاكمة. وكان هايمون بن كريون خطيبها. والمحاكمة والأخذ والرد بين أنتيجون وكريون بمثابة جدل عظيم حول ما إذا كان الغلبة لعدالة الدولة أم للقانون الروحى. ويرى كثيرون فى أنتيجون شخصية كانطية تطيع أمر كانط "البات" بالاحتكام إلى العرف الأخلاقى والروحى قبل عرف الدولة. وقدم المحلل النفسى والفيلسوف الفرنسى لاكان أنتيجون مختلفة تمامًا (بغرض شن هجوم على كانط فى جزء منها) وبين كثيرًا من دوافع أنتيجون المحمومة نحو الجنون.

كان هذا ملخصًا، ولنشرع الآن فى استكشاف ما لدينا هنا. فمشكلة كثير من الشعور بالذات الأخلاقية والغرض الأخلاقى والمهمة الأخلاقية والتبرير الأخلاقى – وكلها افتراضات أساسية عن المكان والتفاعل فى حياتنا – هى أن هذا الشعور لا يؤخذ ولا يُمنح. كان الشبح فى آلة القرن العشرين برمتها هو الذات المجنونة، وهذه الذات المجنونة كانت لها ذاتيتها

الخاصة. وعن ماذا أيضًا كان فرويد يعبر؟ الجنون جعل حياتنا اليومية مختلة، بل كانت للجنون أنماطه الخاصة، كان يستجيب لدوافعه ومثيراته الخاصة، وكان له تاريخه وجنسانيته الخاصة. وبدون هذه الذاتية المزدوجة – ذاتيتنا الواعية وذاتية جنوننا – لما نشأ التحليل النفسي. والمشكلة الغربية الآن ليست هذه. بل هي أن الجنون يُنظر إليه برمته نظرة سلبية. إنه هوية باطنية قوامها حافزان هما الذنب والعار؛ ولديه بعض الأحقاد نحو بنية الأسرة وعلاقات السلطة فيها؛ وفي الامتداد الهيجلي للأسرة نحو الخارج، إلى المجتمع المدنى بل حتى الدولة نفسها. والهوية الباطنية فى تفاعلها مع الخارجى تجعل من الهوية الخارجية ناقمًا أبديًا، ناقمًا على نفسه وعلى كل من حوله. هذه الذات غير المتصالحة وغير الراضية – غير المكتملة – فطريًا قادرة على إيجاد توازن بين نقمتها وتطلعها لأن تكون اجتماعية، لأن تعمل الخير لغيرها. ويطلق لاكان على هذا النوع من النشوة متعة يختبئ الذنب فيها أيضًا وراء الستار العام للخير باعتباره شيئًا سلوكيًا؛ فالخير سلوك يؤدِّى كتمويه لما يدفع المرء للشعور بالذنب أو العار. فهو ليس خيرًا لوجه الخير. ثم يميز لاكان حالة أنتيجون. فهى عنده ممسوسة بالإلهة آته (التى تدفع الإنسان لارتكاب الحماقات الغريزية – المترجم)، الحافز الخير المهيأ لمحاكمة نفسه بحماس يفضى إلى الجنون، ولا يتوقف حتى حين يتعدى على قوانين الدولة[1]. وهذا ليس "الأمر البات" لدى كانط حيث تكون الصلة بقوة أخلاقية أكبر خارج الذات، بل هى صلة بقوة داخلية لا تقاوَم. وتنحى أنتيجون النشوة جانبًا وتتهيأ للموت فى سبيلها. فهى على الأقل ستموت كشخص مكتمل.

(١) *Jaque Lacan, The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, London: Routeldge, 1992, p. 263.

كما أنها ستموت بمحض اختيارها منتصرة على تقلب القدَر الذى أودى بأبيها. فحين يتزوج أوديب بيوكاستا لا يدرى أنها أمه وأنه قتل أباه حتى يرث عروسه. ولا هى أيضًا كانت تدرى، ولكنه حين يشرع فى معرفة الحقيقة، حقيقة أنه يعيش فى زنا المحارم تحتج هى عليه:

الخوف؟ ما للرجال والخوف؟

القدر يحكم حياتنا، والمستقبل برمته مجهول تمامًا.

فلننهل من الحياة خير ما فيها، يومًا بيوم.

لا داعى لأن يخيفك زواجك بأمك؛

كم من رجال راودهم هذا الحلم. هذه أشياء

لابد من نسيانها حتى تُحتمل الحياة[١].

الكلمات الرئيسة هنا هى "القدر يحكم حياتنا". وأوديب أكبر من عانى على يد القدر، السماء، الآلهة. لم يكن يهم كم حاول أن يكون ملكًا صالحًا. اقتيد إلى خدعة، إلى فخ. ساقته الآلهة إلى الزواج بأمه. كان العالَم الإغريقى يتسم بلا أخلاقية غريبة فى هذا الأمر. وكانت الآلهة كائنات غيبية لم يكن لزامًا عليها أن تخضع لنواميس الطبيعة من خير أو عدل. وكتبت مارثا نوسباوم عملاً فذًا عن المكانة الإستراتيجية والشريرة فى الغالب للحظ والقدر والغيب والآلهة فى الرؤية الإغريقية لحرية الفعل – والحدود التى فرضتها على حرية الفعل[٢]. وفى المسرحيتين الطيبيتين الأوليين "أوديب الملك" و"أوديب فى كولونوس" ليست أنتيجون سوى امتداد لأوديب، الابنة البارة

---

(1) سوفوكليس، أوديب الملك، نقلاً عن الترجمة الإنجليزية *The Three Theban Plays*. trans. E.F.Watling. Harmondworth: Penguin. 1974. p. 52.

(٢) Martha Nussbaum. The Fagility of Goodness. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

التي تقتاد الملك الذي اعتزل باختياره وسمل عينيه حين اكتشف حقيقة زواجه المخزية. ولكنها في المسرحية التي تحمل اسمها تتحمل هي استهجان الدولة كله، وفي خيرها المجنون – مجنون لأنها تقترف فعل الخير المتمثل في الدفن – تنتصر على نزوة الآلهة. وجنونها أقوى من اللازم حتى بالنسبة لهم. ففي يونان عصرها كما يشير برنارد ويليامز لم يكن من الممكن اعتبار أنتيجون أو أوديب أخلاقيًا. فعارهما عار عام. وسواء أعاني أوديب عقدة خاصة أم لم يعانِ فإن زواجه واكتشافه حقيقته كانا عامّين؛ وأنتيجون كانت نتاج زيجة تعد موضع استهجان عام[1]. ولم تكن الآلهة وحدها التي أنكرت عليها ذاتية حرة؛ فالمجتمع أيضًا حرمها إياها. وانتصرت أنتيجون على السماء والأرض بجنونها وإصرارها المحموم على ارتكاب فعل خيْر. فقتلها وحررها في آن معًا، وألقى التهمة على كل من حولها وفوقها.

كان لاكان في كتابه يهاجم كانط وتسليمه جدلاً بوجود منظومة أخلاقية عامة. فأنتيجون عند لاكان لا تشبه أي شيء في العالم الخارجي. ومع ذلك كان لايزال على لاكان أن يعاملها كشخصية في مسرحية سوفوكليس. فهي في هذه المسرحية قادرة على الجدل وعلى الدفاع عن نفسها وعلى التماسك. ولم يعد لاكان كتابة المسرحية، لكن مفكرًا فرنسيًا آخر فعل. وأنتيجون غير متماسكة أو تكاد في نسخة جان أنويل. فهي لم تعد أنتيجون سوفوكليس وأثينا. بل فرنسا إبان الحرب والمطالب الملحة إما بالتعاون مع الألمان أو الموت. وفي موقف كهذا تصبح الموازنة بين الأخطار والمحاذير والاحتياطات والحسابات المستمرة قبل الإقدام على أية مجازفة ضئيلة – والاحتفاظ بأمان الذات – أمورًا يومية. وليس الأمر كذلك بالنسبة لأنتيجون. فهي مستعدة للتدني بذاتها كلها في عدم الاكتراث. إلا أن هناك

---

(1) Bernard Williams. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press. 1993.

فارقًا أساسيًا ينبغي تمييزه بين أنتيجون أنويل وأنتيجون لاكان. فالأولى ليست مجنونة، أى ليست مدفوعة من داخلها. ولا هى كانطية. وهى ليست مفعمة بالحيوية بتماثل مع عالم أخلاقى ما. بل هى موضع اشمئزاز شديد من العالم الذى تحيا فيه:

أنتِ تثيرين اشمئزازى، أنت كلك، أنت

وسعادتك! وحياتك، التى

يجب أن تحَب بأى ثمن. أنتِ كالكلاب

حين تتملق كل من يمر بها.

بقليل من الأمل يتبقى كل يوم – إذا لم

تنتظرى الكثير. لكنى أريد كل شىء والآن!

ولأقصى حد! وإلا فإنى أرفض العرض برمته!

لا أريد أن أكون عاقلاً

وأقنع بالقليل – إذا تأدبتُ فى تصرفاتى!

أود أن أتأكد أنى حُزت كل شىء، الآن،

واليوم، ولابد أن يكون الأمر رائعًا

كما كان حين كنت صغيرًا. وإلا فإنى أوثر

أن أموت[١].

---

(١) Jean Anouilh, *Antigone*, translated to English by Barbara Bray, in *Anouilh Plays: One*, London: Methuen, 1991, p. 123.

وأنويل يأخذ الإيقاع بالطبع من إيقاع مراهقة منحلة. وأنتيجون هذه كفتاة سيئة كانت سلفًا لجيم موريسون و"الأبواب" بعبارتهما الشهيرة «نريد الدنيا ونريدها فورًا». ولكنها كانت أيضًا سلفًا لمن كانوا يحتجون على النظام العالمي فى سياتل وبراغ وجنوه وأماكن أخرى عديدة ويطالبون بتغيير العالم برمته. وفورًا.

كانت مسرحية أنويل التى ظهرت فى عام ١٩٤٤ بمثابة إدانة التعاون مع العدو وقت الحرب. وأنتيجون تضاهى جان دارك، حيث يمكن وصفها أيضًا بأنها مجنونة وتسمع أصواتًا وممسوسة، ولكنها تعبر عن رسالة الحرية وتقودها. وكريون الوصى على عرش طيبة فى مسرحية أنويل رجل رصين وعقلانى - كما هو فى الأصل السوفوكلى، ملتزم بمجتمعه ويقدم احتياجات مجموعة الدول على احتياجاته الفردية - ويسعى لإقناع أنتيجون بأن تتعقل و"تفهم":

أنتيجون: أنا لا أريد أن أفهم. لا بأس بالنسبة لك. أما أنا؟

أنا فى طريقى لفهم شىء مختلف تمامًا. أنا فى طريق يقول

"لا"، لأقول "لا" لك وأموت[١].

ولم قول "لا"؟ ولماذا اختيار التضحية بالنفس بقول "لا"؟ الإجابة تكمن فى قول كريون "نعم"؛ ويتجلى ذلك بوضوح شديد فى هايمون خطيب أنتيجون وابن كريون الذى يعرى الأسس الأخلاقية لعقلانية أبيه:

هايمون: عل تعتقد أن بوسعى أن أواصل العيش بدونها؟

هل تظن أنى سأستمر فى قبول هذه الحياة التى تتحدث عنها؟

كل يوم، صباح مساء، بدونها؟ كل صخبك وسخفك،

---

(١) Jean Anouilh. *Antigone*. quoted in S. Benyon John, *Anouilh: L'Alouette and Pauvre Bitos*. London: Grant & Cutler, 1984, p. 14.

كل خوائك ... بدونها؟

تلك القوة والشجاعة ... ذلك الإله العملاق الذى يضمنى بين ذراعيه

وينقذنى من الأشباح - هل كان هذا أنت؟ الرائحة المثيرة،

الخبز اللذيذ فى ضوء القنديل، والمساء حين كنتَ تأخذنى إلى حجرة مكتبك

وتريني كتبك - هل كان هذا فعلاً أنت؟

وكل تلك المتاعب، وذلك الكبْر، وتلك الكتب

هل كل هذا لا يفضى إلا إلى هذا؟ إلى أن أصبح رجلاً على حد قولك

رجل يفترض فيه أن يعتبر نفسه مجدودًا لمجرد بقائه على قيد الحياة؟

آه يا أبتِ، هذا غير صحيح، ليس هذا أنت، ليست هذه السعادة!

لست أنا ولا أنت عالقين فى ركن حيث لا يمكن أن نقول سوى نعم![١]

كان أنويل يكتب فى المقام الأول عمن قالوا "نعم" إبان الحرب - أى "نعم" للألمان ولمطالبهم بالتعاون. إلا أن مسرحياته كلها تدور حول قول "نعم" أو "لا". وبعضها تصوير رهيب. وفى "بيتو المسكين" (*Pauvre Bitos*) يبدأ الفصل الثانى بوصف لعمليات الإعدام وشق الجماجم، واثنين من السيافين يضايقهما تخضلهما بالدماء - غير مكترثين أخلاقيًا، بل تزعجهما متاعب غسل ثيابهما:

تشارلز: لابد أن زوجتك قالت شيئًا أو شيئين

---

(١) Jean Anouilh, Antigone, trans. Barbara Bray, pp. 127-8.

حين عدتَ إلى البيت!

جوزيف: كانت تعلم أنك لا تستطيع أن تظل نظيفًا

وأنت تقتل طوال النهار[١].

هذه المسرحيات تقول شيئين، الأول أن شرط احتمال الخير هو القدرة على قول "لا" – حتى حين يكون قول "لا" غير معقول أو غير عقلانى أو غير هين. والآخر أن هذا الرفض الأخلاقى – هذه المعرفة الذاتية والوجودية بصواب الرفض، وهذا الاستعداد للموت باسم هذا الحدس – هو أيضًا شرط لإمكانية وجود المجتمع. ومع أن مسرحيات أنويل تدور أحداثها ضمن مناظرات حول الدولة – أحداث "بيتو المسكين" تدور فى فرنسا إبان ثورة روبسبير – فإن اهتمامها ينصب على الاختيار الأخلاقى والاستعداد لدى الأفراد ومجتمعاتهم. وهى بإيجاز تتعلق بالتركيبة الأخلاقية لما نطلق عليه حاليًا وبشكل عرَضى "المجتمع المدنى". وتتعلق بإمكانية جمع شعب على عقيدة، حول قضية، حول عدالة. وهذا أمر بعيد بعض الشىء عن تركيز لاكان على آنه دون غيرها. فقد يكون هناك أحيانًا ما هو أكثر من الجنون فى ما يبدو كفعل مجنون.

لكن الحدس بما هو صواب لا يقف وحده بلا أسس تدعمه. وأنتيجون أنويل تقف على ذاكرة أمة حرة، وتلك الحرية وتلك الأمة تطورتا بشكل معقد حتى تمكنا الذاكرة من أن تقول "لا". وسنعود إلى هذا كله فى الفصل التالى.

بعد أنتيجون

المشكلة فى كثير من الأعمال الفرنسية الحديثة هى إحساسها بالعزلة. فهى تتناول الجنون بالهدوء نفسه الذى تتحدث به عن النبيذ. وتناقش الهوس من مقعد (المحلل النفسى) حيث تدون الملاحظات وهى تمضغ طرف القلم

---

(١) Anouilh, Pauvre Bitos, trans. Lucienne Hill, in Anouilh Plays: One, p. 370.

بينما يتمدد المريض بشكل أنيق على أريكة أنيقة ويداه مربعتان على بطنه وهو ينظر أمامه أو فوقه ولا يستحثه إلا صوت المحلل النفسى بأن يواصل الشرود فى جلسات علاجية لإضفاء قدر من الترابط المنطقى على الذكريات والاندفاعات، وبأن يتعرى ويهان بأدب، ويذوب الهوان كله فى الهواء. وقد يتم كل هذا وأنت ترتدى أفخر الثياب. وحتى محاورات برنار هنرى ليفى الخيالية، أليست هى أيضًا مقدمات إخراج المشهد من جانب المحلل؟ أليس هذا شكلاً معقدًا من أشكال التلصص يقوم المتلصص فيه بدور الحاث؟ فيمكن للمرء أن يعرى ذهان مجتمع لمدة قرن بهذه الطريقة، وسيوفر ذلك يومًا ما مادة لمحاضرة جامعية مدتها خمسون دقيقة - حيث ينظر المحاضر فى شرود إلى خمسين طالبًا يدونون الملاحظات ويمضغون أقلامهم فى هدوء - وما يطلق عليه أحيانًا "القرن الديليوزى" سيُختزل فى مخطط منهج دراسى وملخص. وفى الندوات (فى الجامعات البريطانية التى لايزال لديها من المال ما يكفى لعقد ندوات) سيتساءل الطلاب الكسالى ممن لم يطرقوا باب مكتبة ولا حتى كلفوا أنفسهم عناء البحث فى الشبكة الدولية قائلين: «كيف تتهجى كلمة "ديليوز"؟» ولا يتوقفون عند العواقب الأخلاقية لجسد بلا أعضاء.

البيضة هى سياج نفسها، وليست فيها فتحات، فلا يمكن لشىء أن يدخلها أو يخرج منها. وهى ملساء وليست لها حواف. وهى بيضة خزفية أو بيضة حجرية - ربما نحتها وصقلها بائع متجول أفريقى ما - فيستحيل كسرها. ولا يمكن اتهامها بأى شىء. فهى بيضة أخلاقية بموجب عجزها عن الخلود، وبفقدانها الشكل - بنحتها البوذى الشديد الشبه بالدائرة - فهى حالة التجريد. ولا يمكن للتشريعات والإيديولوجيات أن تؤثر فيها. ومع ذلك ففى مذهب زِن البوذى وفى استخدام ديليوز للموتيفات الشرقية فالبيضة تتهم العالم بكمالها. فالبيضة معيار لا يبلغه أى شىء له حافة. والجسد الأمثل الخلو من الأعضاء يشبهها ولا صلة له بالتعليقات الرخيصة التى أدليتُ بها منذ قليل.

وأنا أعـترف بـذلك. ولكـنى أيضًا أقول إن "المحاكاة" التصويرية لجسد بلا أعضاء يعد على أحسن الفروض تجربة مجاز؛ وعلى أسوأ الفروض جلد من أجل الذات أو الإحساس بها، دونما صلة لذلك برؤى العصور الوسطى عن الخلاص أو بأى تعبير نقدى حديث. فهى مستغرقة فى التفكير وبذلك فهى يقينا كالبيضة. والجسد بدون أعضاء قد يكون كاملاً أو قد لا يكون، إلا أن الجسد بلا أعضاء فارغ. نعم، حتى مع تمنيات ديليوز بنشأة أخلاقيات جديدة، وهى رؤية مستحيلة يدخل بها المرء عالمًا مقززًا. وكيف يهون المرء ولأى سبب غير الذات يقدم المرء على نكران ذاته، هذان أمران لهما أهميتهما فى هذا العالم. فالحياة الذهنية التى تصاحب كليهما لن تكون فى أحد معسكرات تدريب القاعدة كمثلها التى تسعى لتعرية الذات على أريكة محلل نفسى باريسى. والدائرة التى تشبه البيضة والتى تغرس فن أستاذ بوذى أو تأمله هى شىء تام، ليست شيئًا مجردًا وحسب، بل معزول عن العالم. والمطلوب فهمه هو كيف يمكن لمحارب الساموراى الذى هو أيضًا تلميذ لأستاذ الزن البوذى أن يقتل بالجمال والتجريد نفسه الذى يرسم به أستاذه الدائرة. والمحارب بدون الإحساس بالعواقب الأخلاقية يشبه بيضة أستاذه. وبتدريب نفسه يصبح كائنًا متحدًا مع سيفه، وحين يقطع السيف يصبح هو السيف وحنية القطع؛ يصبح جسدًا بلا أعضاء. حتى سيافى أنويل الروبسبيريين الذين يهتمون بغسل الدم عن ثيابهم لا عن ضمائرهم هم أجساد بلا أعضاء. والانتحارى الذى يفجر طائرة بما فيها من مئات من الناس وهو هادئ غير خائف ولا يفكر فى لحظة الارتطام إلا فى الجنة هو جسد بلا أعضاء. وليس أى من هذا سهل القياد عند لاكان أو ديليوز. كان كاموس على الأقل يسمح بالبطولة كحالة منافية للمنطق. ولم يكن بطوليًا سوى مالرو، وكان مالرو وحده الذى كتب كما لو كان صينيًا أو نصف يابانى أو روسى، كأنه مضيف للسفاحين الشرقيين. كأنه آخر. لا كذات، تستهلكه أعمال الذات وحدها.

أن تكتب كأنك آخَر، أن يتخيل المرء نفسه كآخَر، هذا ليس ما يمكن للبيضة المغلقة على نفسها أن تفعله. ومع ذلك فالصفحات الأولى من "حالة الإنسان" (*Man's Estate*) ترياق نابض بالحياة لحالة البيضة. تشِن على وشك أن يغتال شخصًا. والضحية نائم، وتشِن يحوم حول مخدعه. لا يفصل بينهما سوى ناموسية. وما إن يهبط تشِن بطعنته حتى تنتهك الشبكة الفاصلة بين الحياة والموت. لكن تشِن يتردد، والصفحات القلائل الأولى ترجمة غنائية مرعبة للعلاقة بين القاتل الواعى والضحية الغائبة عن الوعى. وحتى حين يطعنه تشِن لا يُخترق الخط الفاصل. فالجسد الغائب عن الوعى يرد. يبدى رد فعل دون وعى أو تفكير. يرتج، لا نحو الموت، بل نحو جهد عضلى هائل لإبعاد السكين. قوته كما لو أنه لم يكن قط حيًا من قبل. وحينئذ فقط يموت، وينشغل تشِن بطى السكين ويتساءل كيف يسحبها لو تطلب الأمر طعنة أخرى، فهو لا يدرك أن ضحيته فارقت الحياة. وما فعل تشِن فى تردده هو الشروع فى عملية تعاطف – ليس تعاطفًا مع شخصية أخرى، بل تعاطف مع كائن حى آخر. ويتعاطف مالرو مع تشِن، ويتعاطف تشِن مع ضحيته. يتعاطف مالرو مع قصته، نتاج قدرته؛ ويتعاطف تشِن مع قدرة غيره؛ وتستمر السلسلة حتى نهاية الرواية الملتهبة. وسلسلة التعاطف – ليس أى منها حقيقى – قد تملأ مجلدات لمن يسعى لإدراك الحقيقة ونقدها وتصورها أو حتى تفكيكها. وتفكيكنا أنفسنا كمبدأ للمستقبل ليس معناه إعادة بناء أنفسنا كجسد بلا أعضاء، كبيضة، كشىء تجريدى.

لكن ديليوز على حق فى شىء واحد؛ وهو اقتراحه بأن التحول إلى امرأة فعل آثم ذو أهمية كبرى. وهو ليس ارتداء ثياب الجنس الآخر بمعناه العادى، بل هو فقدان التسلسلات الهرمية لأسطح الوجود الثابتة وتعريفاتها فى فعل التحول. والتحول إلى امرأة والتحول إلى حيوان هو تحول شىء كان ذكرًا أو بشرًا إلى شىء يصعب إدراكه حسيًا. واستحالة الإدراك بالحس عند ديليوز بمثابة دعوة للتجريد؛ فوسطية الأسطح شىء غير مفتوح للتعريف.

ومع ذلك فما أود قوله هو العكس تمامًا. فهو ليس مجردًا، وهو مفتوح للتعريف، ويمكن إدراكه حسيًا، وهو وصف لحظة التحام؛ ولحظة الالتحام هذه لحظة هيمنة على المواضع الثابتة في العالم والتي يمارس فيها البعض القهر ويخضع غيرهم للقهر، البعض فيها يَضرب والبعض الآخر يرد الضرب. هو أن تنظر إلى نوع بأكمله وتقول إن التعاطف ممكن إلى الحد الذي قد يتحول فيه رجل إلى امرأة، وإنسان يصبح حيوانًا، وفرنسي يصبح صينيًا، وإرهابي يتحول إلى بطل، ويصير الجنون وضوحًا، ويصبح الهوس عقدة.

عبرت جوليا كريستيفا إلى حد كبير عن النقطة الأساسية التي يقصدها ديليوز وبصورة أوضح وأوجز مما فعل هو. ففي كتابتها عن عمل أراجون اللاحق رأت في أراجون "إعجابًا بالأنثوي باعتباره النموذج الأولي للمستحيل"[١]. وكان الخروج من هذا النوع – نحو المستحيل – بالنسبة لها إعلان حميم بالسعي لاستيعاب العالم من منظور الخيال الخاص. كان ثورة على سياسة تكثيف شرطية. وكثيرًا ما تستخدم صورة الأنثى في أشكال الفن الديني من الهند والتبت. وهذا يختلف عن فن مريم المسيحي الذي بوركت الأنثى بحكم ولادتها الذكر المطلق. إنه فن قد يهاجر فيه الذكر ويتحد مع الأنثى، أو تمثل فيه الأنثى الذكر بصورة معقدة. ويتزوج شيفا من برفاتي ولكن يمكنه أن يندمج فيها؛ أو يتحول إلى الإله أردهاناريسفارا الخنثي بجنبه الأيسر أنثوي يبرز فيه ثدي واحد، وجنبه الأيمن ذكري يبرز في وسطه عضو ذكورة منتصب قليلاً. ومحاولة الالتحام قد يعبَّر عنها حرفيًا كما في اللوحات الهندية التي تُظهر كريشنا في ثياب محبوبته الأنثى رادا؛ أو تتجسد في الحياة كما في حالة القديس كايتانيا في القرن السادس عشر والذي اتخذ

---

(١) Julia Kristeva, *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press, 2002, p. 183.

سمات الأنثى وثياب رادا فى الجزء الثانى من حياته. ولم يكن بوسعه الالتحام مع كريشنا، إلا أن الخطوة الفــورية المتمثلة فى التــحول إلى رادا – محبوبة الإله – كانت ممكنة. كانت تحولت إلى "النموذج الأولى للمستحيل"، وكانت أوليتها كامرأة أكثر إنسانية نوعًا ما من أولية البيضة المجردة. إنه الإحساس التبتى بالخنوثة على أية حال والذى يمثل إمكانية التمدد إلى ماوراء الحدود الثابتة والرغبة فيه. والتمثال الصغير المخنث لكائن روحى ليس شيئًا يُعبد. إنه هدف للتأمل. ييسر للمتأمل الهرب من أية فكرة ثابتة عن أى إله. والحقيقة أن هدف التأمل يفترض فيه أن ينشئ أو يبتدع إلهًا شخصيًا (ييدام) للمتأمل، إله يندمج فيه بحيث لا يكون المرء مجرد ذكر وأنثى، بل بشرى وسماوى فى آن معًا[١].

والكائنات السماوية بمجمع آلهة التبت قادرة أيضًا على أن تكون خيرة وتستشيط فى غضب مقدس كونى فى آن. والـــ "دارماباﻻت" الثمانية التى تعتبر جان تائبين يتميزون بخلقة وقدرات شرسة. لهم وجوه حيوانية وشعر أحمر مسترسل؛ وتحيط بهم نار بدلاً من الهالات؛ وتزدان صدورهم بقلادات من جماجم؛ وتنم هيئتهم عن أنهم تدربوا فى إسطبل للمصارعين وتغذوا على شهب السماء. ومع ذلك أصبح يُنظر إليهم لا كمجرد جان سابقين، بل مظاهر غاضبة غضبًا صالحًا لتلك المخلوقات المخنثة الهادئة الرشيقة المتشحة بثياب شفافة والتى أصبحت الآن آخر صيحة فى القصائد الروحية والمجموعات الفنية الغربية. ففى نيويورك يمكن الآن بيع التماثيل الصغيرة ربما المسروقة من التبت للبودهيساتفا الإثيرية الهشة – أى القديسين الذين رفضوا النمو ليصبحوا آلهة بسبب حبهم البشرية – أى بيع درّج إلى السماء ، ويمكن أيضًا لهذا الدرج السماوى أن يكون نهرًا من نار ودمار. والمكونات ليست غريبة

---

(١) أبلغ وأغنى وصف صادفته لذلك كان فى Robert A.F. Thurman, in Thurman and Marylin M. Rhie, *The Art of Tibet*, London: Thames & Hudson, 1996, p. 37.

على الخيال الغربى: رب واحد مهيمن فى العهدين القديم والجديد على السواء؛ إلا أن رب العهد القديم أغرق العالم وصب النار والكبريت على سدوم ووافق على أن تمزق الكلاب الضارية إيزابيل الجميلة الخاطئة؛ ورب العهد القديم كان القصد منه أن يكون رب يسوع إله المحبة والصفح. والفارق بين العهدين القديم والجديد هو العنصر الغائب فى الرؤية الكونية التبتية. فالإله الواحد مؤنث ومنفتح على المستحيل، والعفريت يمطر رعبًا مستحيلاً.

ومن يرمى القنبلة ليس دافعه مجرد الهوان الداخلى. فهناك رؤية كونية داخل أصل نكرانه ذاته. وللقنبلة برنامج؛ والبرنامج دمج بلا خط وصل لما قد يبدو لأول وهلة كمتضادين. وللإرهابى قصة. والقصة لها نظام أخلاقى "مستحيل" فى أساسه. وهى ليست قصة يمكن أن تدوَّن كحوار خيالى. وهى ليست قصة كحكاية برنار هنرى ليفى عن مقتل الصحافى دانيال بيرل[1] والتى تظل على الرغم من كل محاولاتها للتعاطف حتى مع القتلة نتاج الخيال الاستفهامى لفيلسوف يهودى أوروبى تشرب الفكر الفرنسى وانغمس فى التطلع نحو التضامن – دون التماهى – مع عالم المظلومين. وينبغى القول إن تعاطف ليفى لا يضاهى تعاطف بطله مالرو. بل هى حكاية تحمل فى طياتها استقصاء، كما حملت أنتيجون الاستقصاء والتفسير: فالذات المجنونة و"المهووسة" موجودة داخل مجتمع من اللعنة والأمل أُعلنت استحالته. وفى هذا الاستحالة ينشأ الحَرفيون والأصوليون والمشعوذون؛ ولكن ينشأ فيها أبطال شريرون أيضًا. "فالإنسان الملتزم" اليوم قد يختلف بصورة مروعة عن سلفه الفرنسى. إنها قصة تخوض فى الرهيب والمستحيل.

---

(١) Bernard-Henri Lévy, *Who Killed Daniel Pearl?*, London: Duckworth, 2003.

٣

صور الوحشية الجديدة

كل بربرية معاصرة تقريبًا تمت بتقنيات الحضارة بصورة ما. ففى رواندة ١٩٩٤ تمت تعبئة مذبحة التوتسى عن طريق البث الإذاعى. وفى الهجوم على البرجين فى ١١ سبتمبر استخدمت الطائرات. وفى الحرب على صدام حسين كان المبرر المنطقى الأصلى الكشف عن أسلحة الدمار الشامل من أسلحة كيماوية وبيولوجية وربما المراحل الأولى من أسلحة نووية. فلم يعد هناك إرهاب "بدائى". وهناك خوف لأن الإرهاب لم يعد بدائيًا، ويمول من خلال تدفق رأس المال الدولى؛ وينظم عبر الاتصالات الإلكترونية؛ وسيهاجم الطائرات والسفن الحربية وناطحات السحاب، وبوسعه أن يدمرها أو يصيبها بأضرار جسيمة. وقد يتمكن قريبًا من إخضاع مدن بأسرها. والقليل من كل هذا ما يتم التخطيط له فى كهف فى مرتفعات أفغانستان. ومعظمه يتم تطويره فى معامل وتوضع خططه على شاشات الحاسب الآلى ويدعَّم بفلسفات ورؤى عالمية معقدة. ولا شىء من كل هذا يمكن تجاهله. والتحول عن وصف الإرهاب "بالبدائية" إلى وصف قيم الإرهابيين بأنها "بدائية" وشريرة – مليئة بالكراهية وبالتالى كريهة – لا يحل المعضلة الكبرى فى العلاقات الدولية. ويتم التعبير عنها ببساطة بأنها مجرد مشكلة تفاهم، إلا أن التفاهم هنا ليس بسيطًا. ومع ذلك فصورة بسيطة قد تساعد. فالفيلسوف التشيكى يان باتوشكا وصف مشهد الجيشين يتصادمان. فيهاجم كل منهما الآخر، وفى المعركة بديا كأنهما يندمجان معًا. وتصير البربرية مشترَكة. ولكن اشترك كلا الطرفين – قبل أن يتحولا إلى معركة واحدة – أيضًا فى الدوافع والآمال والمخاوف وربما فى الإيمان بعدالة قضيتهما؛ فيما يسميه

باتوشكا "تضامن المنهارين"[١]. وفى إعادة سرده قصة طروادة يصف الشاعر البريطانى كريستوفر لوج اتحاد الجيشين المتقابلين وقيمهما بقوله:

وحين التقى الجيشان توقفا.

ثم ترنحا، ثم تحركا

كأنهما غابة تشتبك مع غابة[2].

وفصل القيم وسط المذبحة ليس بالأمر الهين. والحفر والنقر فى البقايا بعد ذلك ليس بالأمر المستحب. فالوقت المناسب قبل.

لكنه صعب. فمن الأشياء التى صدمت وعى أوروبا بحضارتها التى شيدت بثمن أليم وتعثرها فى تحقيق اتحاد سياسى – يقوم على اقتصاد متكامل وقيم متكاملة – مذابح المحيط الأوروبى نفسه فيما كان يعرف بيوغسلافيا. ويقدم المؤرخ الكرواتى إيفو جولدستاين تفسيرًا لتناحر القوميات قبل حقبة تيتو. ولكن عقب وفاته وقعت سلسلة من المناورات السياسية من جانبى كرواتيا وصربيا أساءت كل منهما فهمها[٣]. وتم تناول تعمد سوء فهم الآخر وتبرير الذات – مع أن الذات ترتكب مذابح أو لأنها ترتكب مذابح – فى سلسلة من أعمدة الصحف كُتب العديد منها إبان حصار سراييفو بقلم الصحافى الصربى البوسنى جويكو بيريتش الذى ندد بتبرير الصرب أفعالهم ضد بوسنيا[٤]. وأحست معظم أوروبا والعديد من الكتاب الفرنسيين بالذهول إزاء أزمة البلقان. وقام برنار هنرى ليفى بزياراته التى أحاطت بها دعاية كبيرة لسراييفو؛ وأصر آلان فنكيلكراوت على أن الأزمة جريمة ضد أوروبا

---

(١) Andrew Shanks. Civil Society Civil Religion, Oxford: Blackwell, ch. 3. esp. p. 123.

(٢) Christopher Logue. The Husbands, London: Faber & Faber, 1994, p. 51.

(٣) Ivo Goldstein. Croatia: A History, London: Hurst, 1999.

(٤) Gojko Beric, *Letters to the Celestial Serbs*, Sarajevo, 2001.

لأن البلقان جزء من أوروبا[١]. وكان السؤال المطروح على لسان الكل هو "لم لا يمكن تطبيق ما يمثل مجموعة قيم مقبولة لدى الجميع على هذا النزاع؟"

ومع انتهاء الحرب كانت صربيا هي التي سحلتها أوروبا والغرب كله. وقبل الحرب بعقد من السنين دون الكاتب الصربي ميلوراد بافيتش رواية رائعة تروي حكاية واحدة من خلال ثلاثة عدسات مختلفة مسيحية وإسلامية وعبرانية. وهي حكاية شعب يعرف بالخزر من أصل صقلبي. وهي قصة سباق لتحويل الخزر إلى إحدى الديانات الثلاث. وإن لم تكن جدلاً حول ثلاثة أنماط فكر مختلفة فهي على الأقل مقال عن ثلاثة أنماط إدراك مختلفة. وحاشية بافيتش الغريبة هي التي تحوي مغزى القصة. «الكتاب كالميزان، يظل أبدًا يميل يمينًا ثم يجنح يسارًا. وبالتالي يتغير ثقله من اليمين إلى اليسار، وشيء مماثل يحدث في الدماغ، فمن دائرة الأمل تنتقل الأفكار إلى نطاق الذاكرة، وينتهي كل شيء»[٢]. يقصد بافيتش لحظة تصلد، لحظة تندمج فيها اللؤلؤة وتتصلد، ويستحيل أن تعود إلى حبة رمل مرة أخرى. ولا يهم حينئذ ما إذا كنتَ تستطيع أو تريد أن تقدر تصورات مختلفة. وأنت بصورة عامة لا تستطيع، لأن رأيك في تصور غيرك مقيد بذاكرتك عن كيفية تصورك العالم. وإن شئتَ أن تهرب من هذا التقيد فعليك أن تخرج من ذاكرتك. من هنا فإن بافيتش يختلف عن كوروساوا وفيلمه "راشومون". ففي هذا الفيلم عرضت كافة وجهات النظر بالتساوي. المغتصِب والمغتصَب لديهما فرصة متساوية لإقناع مشاهد يفتقر إلى أية ذاكرة عنهما أو معرفة بهما. وتحول بافيتش نفسه إلى قومي صربي إبان نزاع البلقان، وثبَّت هؤلاء

---

(١) Alain Finkielkraut. The Crime of Being Born. Zagreb: Ceres. 1997 صدرت النسخة الفرنسية في ١٩٩٢ مع تصاعد الأعمال العدائية.

(٢) Milorad Paviç. *Dictionary of the Khazars*. London: Penguin. 1988. p. 335.

القوميون ذاكرتهم عن الآخر. وتثبيت ذاكرة كهذه يمكن الاستعانة به في قهر الآخر، لا مجرد مقاومته كما قال إدوارد سعيد. ومن محاوري سعيد من قال بلغة سعيد إن «الآراء التي تنشأ في سياقات محلية تفقد مرونتها وتقل قوتها ويخبو معناها حين تنقل إلى مكان آخر». وقد تصبح مجرد «أساليب إستراتيجية يحل النسق ونهج التناول فيها محل الفكر الأصيل»(١)، وبذلك فالرأي لا يحسن السفر. فالصربي القومي لا يقنع بوسنيًا مشردًا؛ وكذلك سائق الجرافة الإسرائيلي بالنسبة لفلسطيني بلا مأوى. وهناك "منطق" كامل للدفاع عن الأرض التاريخية والمطهرة، لكن هذا لا يكفي لجعله مقنعًا، ولا لجعله يراعي حقوق الآخرين. وما كان سعيد يود أن يرى هو تقدير للأنساق المنطقية اللا متناهية كأساس لمراعاة حقوق الغير. «وما الوعي النقدي في حقيقته إن لم يكن ميلاً لا يتوقف للبدائل؟»(٢) ورؤية التصورات البديلة - من خلال التفرعات المعقدة لتطورها تاريخيًا وغائيًا - هو ما يفتقر إليه مصطلح "فهم" حين يطبق على العلاقات الدولية. وما الذي يمكن فهمه في أسامة بن لادن عدا أنه هدم البرجين وخوضه حربًا مع الولايات المتحدة لم يخضها أحد قبله؟ ولكن هناك الكثير مما يحتاج للفهم. فلم يكن ثمة شيء بدائي لا في الدافع ولا في تقنية التنفيذ. لماذا إذن لا يعتبر بدائيًا - وشريرًا - إلا الفكر المحفز؟ هل نحن نتعمد رفض فهم ابن لادن أو حتى رؤيته لأنه تعدى على ذاكرتنا عن أنفسنا؟

ليس الأمر كما لو أن أسامة كان أول من خضع لعملية إضفاء سمات شيطانية. إذ سبقه آية الله الخميني. والخميني لم يخطط لهدم البرجين بطائرة، ولكنه كان يعتبر خطرًا، وتم احتجاز دبلوماسيي السفارة الأمريكية كرهائن

---

(١) Gauri Viswanathan's Introduction to Edward W. Said. Power, Politics, and Culture, London: Bloomsbury, 2004, p. xii.

(٢) Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, London: Faber & Faber. 1984, p. 247.

فى الأيام الأولى من الثورة الإيرانية. والحالة الإيرانية تدحض فكرة أن ما سماه الغرب الإسلام "الأصولى" كان نتاج الفقر والتخلف. فإيران مطلع القرن الحادى والعشرين هى إيران يعتقد الكثيرون أنها تطور قنبلة نووية. وكانت إيران وهى تدخل الربع الأخير من القرن العشرين وفى وقت ثورتها فى ١٩٧٩ دولة تنعم برخاء مادى. فبلغ دخل الفرد فيها ألفى دولار، وبلغ عائد النفط فيها ٢٠.٥ مليار دولار فى ١٩٧٦ وكانت تحقق نسبة نمو صناعى سنوى قدرها ١٥ بالمائة. وكان نصف سكانها يعيشون فى الحضر، وكانت هذه النسبة على أقل تقدير – والتى احتشدت للثورة على الشاه – تعيش فى رخاء[١]. وفى الأيام التى تلت الثورة مباشرةً وقبل الانتصار النهائى لرجال الدين فيما عرف بـــ"ربيع طهران" صدرت مئتان وخمسون جريدة ومجلة، وظهرت الجماعات النسوية بل جماعات اليهود إلى الوجود أو خرجت من الظل، وأصدر الكتاب الذين منعوا من الكتابة فى عصر الشاه سيلاً من الكتب، وترجم عدد هائل من النصوص الأجنبية ونشر، وأنتجت كميات كبيرة من أشرطة الكاسيت بكافة أنواع الموسيقى، وتحول حى الجامعة إلى سوق للسلع الثقافية ولجدل لا ينتهى. وحظى المسرح والسينما بجمهور قياسى بعد أن بدأ عرض الأعمال المحظورة على خشبة المسرح أو بدور السينما. كان الأمر أشبه ببزوغ فجر جديد[٢]. وكان هذا ما عجل بالتعليقات الشائنة التى أدلى بها الفيلسوف الفرنسى ميشيل فوكو عن الثورة الإيرانية، حيث ظن أن التوتر الناجم عن فجر ربيع طهران من ناحية والخمينى من ناحية أخرى

---

(١) Fred Halliday, Islam and the Myth of Confrontation, London: I.B. Tauris, 1996, p. 51.

(٢) Annabelle Sreberny-Muhammadi and Ali Muhammadi, Small Media, Big Revolution: Communication, Culture, and the Iranian Revolution, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, pp. 165-7.

سيؤديان إلى شيء جديد ومختلف فى عالم الثورات والعالم بعامة(١). شيء منعش تاريخيًا ذو مضمون قوى، وهو ما لم يكن، حيث هوت أيدى آيات الله بقوة دافعة الربيع إلى ما تحت الأرض نحو السرية. المهم على أى هو أن التعبير المعقد عن الثقافة والفلسفة هو الذى دُفع به إلى ما تحت الأرض كما دَفع به الشاه من قبل. وفى المناخ الحضرى والطبقة المتوسطة فى إيران الحديثة هناك بئر سرى هائل من الفكر المعقد، ولا سبيل لقمعه أو السيطرة عليه إلا بوسائل معقدة تتحالف بالطبع مع أخرى أكثر وحشية. إلا أن الوحشية لا تستطيع أن تتصرف وتفلح وحدها. وإدراك التعقيد الحديث هذا نفسه يؤدى إلى سباق تسلح نووى - إلى ارتياع غرب يخشى قنبلة إيرانية - يبرره النظام الإيرانى بأنه ضرورى للترويج لنشأة ونمو إيران ذات طبقة متوسطة لها ما للطبقة المتوسطة من احتياجات وتوقعات. ومن مراثى العراق الخاضعة للاحتلال الأمريكى البريطانى أن لم تعد هناك الكهرباء وأنابيب الماء التى كان يأتى بها صدام حسين. وفى إيران المجاورة هناك استخدام متأقلم وتوقع لما هو أكثر بكثير. فلاتزال "لوليتا"تُقرأ سرًا فيها على أية حال(٢)؛ ولايزال كانط وهيجل ومَجمع آلهة التنوير الغربى كله يدرَّس فى الجامعات (فضلاً عن نظرية العلاقات الدولية الغربية المعقدة)؛ وازدحام طهران المرورى وتلوثها يجعلها منافسة لبكين ومكسيكوسيتى وأثينا قبل الألعاب الأولمبية أو أى مكان آخر تحول بسرعة شديدة نحو الصناعة وأضاف الفلاتر ببطء شديد للتنفس العادى واللحاق بخطى التغيير والتطور. من هذا كله ليس هناك سوى أصولية تسم فكر النظام باعتباره بدائيًا بالضرورة وسياساته الخطر والشريرة بالضرورة. وقد تعتبر خطرًا على

---

(١) Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman, New York, Routledge, 1988, ch. 12. جرى هذا اللقاء مع فوكو فى ١٩٧٩

(٢) *Azar* Nafisi, *Reading Lolita in Tehran*, London: I.B. Tauris, 2003.

مصالح غيرها، إلا أن هذا لا يجعلها شريرة ولا خطرًا على كافة المصالح. فتوازن المصالح هو بالطبع ما يميز عالم اليوم.

وأود أن أعود إلى طهران فيما بعد، لكن هناك الآن ملاحظة جانبية للتأمل الساخر. ففى الحرب الكلامية المستعرة بين واشنطن وطهران فإن ظهور فيلم "٣٠٠" فى عام ٢٠٠٧ هو الذى أثار الغضب الشديد لا داخل القيادة الإيرانية وحسب بل فى أنحاء البلاد إلى حد كبير. فبولائها الشديد "للرواية التخطيطية" وحوارها ومعالجتها البصرية لمعركة ثرموبيلاى أفلحت فى تشويه حتى الروايات الإغريقية الأقدم عن النصر الإسبرطى، وهى روايات تروى من منظور واحد. إلا أن ليونيداس ملك إسبرطة يهين السفراء ويقتلهم فى الفيلم، ويغدر ويخادع حين يلقى العفو من خشايارشا؛ وهو أصلاً شخص لطيف مستعد لأن يكون "شريرًا" فى ممارسته وطنيته. ذكر له عضلات بطن يانكية خارج من "شاطئ العضلات" القريب من لوس أنجلوس – فضلاً عن سروال طومى هيلفيجر الخارج لتوه من حلبة مصارعة الثيران. إنه فيلم كرتون بمعنى الكلمة ولكن فيه من العنجهية وتجريد قوات الفرس من أية سمات إنسانية ما يكفى لتأجيج الغضب فى إيران. فقوة عظمى كرتونية تهين حضارة عمرها آلاف السنين وتحيل خشايارشا وحشًا شائهًا ذا ملامح خنثوية وندوب فى وجهه تجعله يبدو كعاهرات الطبقة العليا. وهناك قدر ليس بالقليل من الحساسية فى طهران – وبكين فى هذا الشأن – فيما يتصل بتنمية الثقافة السابقة الطويلة وتأخر الوصول إلى الحداثة، تأخر أدى إلى ظهور صبية صغار وقحين سيطروا على الحى ويطالبون بأن تكون لهم الكلمة العليا.

وأود أن أبين تناقضًا آخر بين المواجهة الغربية مع دولة قومية ناضجة كإيران والتوجس الغربى مما قد يقدم عليه تنظيم يقوده رجل مريض فى كهف باكستانى أو أفغانى ضد قوة عظمى وقوى كبرى أوروبية. كأن القوى

الكبرى بيوت من ورق سريعة التأثر بالعواصف والصواريخ التى تهب من كهف رُص دهليزه ببسط وثلاثة آلاف كتاب عن الفكر "الأصولى". فلو كان تحول المرء إلى أصولى وشرير يتطلب هذا القدر من المطالعة فلم لم يحاول أحد فى الغرب أن يطالع هذه الكتب ليعرف ما يجرى فى أعماق الفكر الذى يخطط لتقويض دعائم قوى عظمى وكبرى بقضها وقضيضها؟ هذا الخلل العام فى التوازن لا يتصل بالحرب وحدها - أسلحة نووية ضد عربات مفخخة - بل يتصل أيضًا بنقيض الثقة الوقحة والعجرفة اللتين أبدى ليونيداس فى ثرموبيلاى. كأن ثلاثة آلاف من الزهاد الوهابيين قرروا كليونيداس المتواضع ألا يقفوا فى ممر ضيق بل أن يغزوا المراكز الحضرية الشاسعة لكل مشروع وحكومة غربية. واختلال التوازن النهائى هو كيف توازن مصالح هذه الحكومات الكبرى ومن لا يمكن العثور عليهم إلا فى مساجد صغيرة وكهوف ضيقة.

قبل أسامة بن لادن ونهايته فى كهف كان هناك العقيد معمر القذافى فى ليبيا. ومن الصعب تذكر مدى التهديد الدولى الذى كان يعتقد أنه يمثله فيما مضى. ويظل على غرابة أطواره وإن لم يكن فى كهف، ويمارس شعوره بذاته فى خيمة فى بلده. ولكنى أتذكر فى عام ١٩٨٦- حين قصفت الولايات المتحدة ليبيا - اجتماعًا لما كان لايزال يعرف بقمة السبع الكبار (مجموعة الدول الرأسمالية السبع الأكثر تقدمًا) فى طوكيو، ووجدت نفسى قيد اعتقال قوة شرطة كبيرة متحمسة للغاية فى المطار بتهمة الاشتباه فى أنى عميل أرسله الليبيون لاغتيال رونالد ريجان رئيس الولايات المتحدة. ولم أكن أعتبر هذه الزيارة شيئًا مشينًا حيث رسوت لتوى من جزيرة أوكيناوا - موطن فن العسكرية اليابانية - بلحية غير حليقة وشعر "سبايكى" طويل ومعطف مطر أخضر اللون وبكدمات فوق ساعدىّ تبرز من تحت أكمام مشمرة وأعرج من إصابة فى الساق ويتدلى فوق كتفى سيف من سيوف الساموراى. وتلت ذلك

ســاعات من الاستــجواب، وفى النهاية جىء بمترجم ما لبث أن تكهن بأنى لا أليق البتة لدور القاتل. وأسرف فى الاعتذار قائلاً: «اسمع يا تشان- سان، كانوا يظنون أنك تخبئ السيف تحت معطفك وتنتظر وسط الزحام وعندما يخرج ريجان ستقفز من وسط الجموع وتقطع رأسه!» كان من الواضح أن رجال الشرطة الغارقين الآن فى خجلهم كانوا يشاهدون أفلامًا رديئة أكثر من اللازم، لكن الشك لا يزول بسهولة، فأعطيت "مرافقًا" شخصيًا عبر طوكيو إلى المطار الآخر وتم اقتيادى إلى داخل الطائرة. ولكن ما كان ليُستغرب على القائد الليبى بغرابة أطواره أن يرسل أحدًا مجهزًا لهذا الغرض. فهو متقلب المزاج، وهذا التقلب هو مصدر خطره. فكان يؤمن ببلده ولكن دون دورها كدولة. وكان مستعدًا لإقامة اتحاد مع مصر، ولايزال إلى الآن ينادى بإقامة اتحاد بين دول أفريقيا. ونظرًا لحبه الشديد للعيش فى الخيام روج بأنه نشأ فى الصحراء - فشب نقيًا غير ملوث - لإنقاذ الأمة. ولم يستند فى أى من كتاباته إلى الإسلام أو إلى الدعوة الإسلامية، بل يستند دومًا إلى أسلافه الذين يعتبرهم رجال المساحات المفتوحة الجافة الأبرار. «إنه داعية تطهير قادم من الصحراء للإطاحة بإمبراطوريات الفساد»[1].

ومن المهم أن نتذكر صورة الصحراء هذه ونقاءها. فأسامة بن لادن مرتبط بصورة وثيقة بفرقة فى الإسلام تعرف بالوهابية على اسم مؤسسها محمد بن عبدالوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢) الذى أعاد الشريعة إلى شبه الجزيرة العربية. وأصبح أتباعه يتهمون كافة الفرق الأخرى بالهرطقة، واشتهرت الوهابية بصرامتها وحَرفيتها. فهى ضد ما تسميه الشرك. وسادت فى السعودية والكويت وقطر، مع وجود جيوب لها فى الصومال والجزائر وفلسطين وموريتانيا. وهى فرقة إصلاحية، ويعتقد أن حسن البنا مؤسس

---

(١) John Davis, *Libyan Politics: Tribe and Revolution*, London: I.B. Tauris, 1987, p. 254.

"الإخوان المسلمين" فى مصر- وهى جماعة تناوئ السلطات العلمانية المصرية منذ مدة طويلة - متأثر بالوهابية. ولكن فى حالة البنا وكثيرين غيره هناك فروق بين ما يؤخذ من الوهابية. هل هى صرامتها وما يتصل بها من نقاء؟ هل هى حَرفيتها ودعوتها للأصولية؟ هل هى خطة للإصلاح ضد الفساد؟ أم هى مزيج من هذا كله ولكن مع تباين التركيز على العناصر الثلاثة الأساسية؟ ومع أن أسامة بن لادن نشأ فى طبقة مميزة فى المجتمع السعودى فإنه زهد فى متع الحياة وازدرى فساد الأسرة الحاكمة، فصار كما فعل تشى جيفارا من قبله المحارب الدولى لعصره ولكن من منطلق الإسلام لا الاشتراكية. ولكن هل كان رحيله عن السعودية زهدًا فى الترف أم إدانة لكل ما يصدر عن آل سعود؟ لا شك أنه هو نفسه كان يعيش فى رغد، إلا أن متعته الأولى كانت إسطبل جياده الأصيلة. وربما كانت صورة المحارب على ظهر جواد من الصحراء جزءًا من تصور أسامة لنفسه.

ومع أن أسامة بن لادن يعارض آل سعود فإن أموال السعودية أسهمت فى تمويل مشروعاته العامة فى سنواته الأولى مع حكومة طالبان فى أفغانستان؛ ويعتقد أن هناك شخصيات سعودية بارزة من الأثرياء الفاسدين تساعده فى مراوغته فى لعبة القط والفأر التى عليه أن يلعبها الآن مع قوى الغرب الساعية للثأر منه. فالوهابية لاتزال هى عقيدة الدولة الرسمية فى السعودية وعليها أن تحارب الناشطين الراديكاليين[١]. ومن ثم فهناك متغيرات وفروق دقيقة فى الوهابية ولا ينبغى أن تؤخذ فى حد ذاتها حَرفيًا من قبل الباحثين الغربيين. ومطالعة أعمال محمد بن عبدالوهاب لا تعطى إلا انطباعًا بأن مؤسس الفرقة كان يريد أن يفرض قيودًا على العالم[٢]. وكان من أوائل

(١) David Dean Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris, 2006.

(٢) Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival to Global Jihad*, New York: Oxford University Press.

من علق على الوهابية من الإنجليز لورنس العرب الذى كتب عن تأثيرها فى منطقة القصيم قائلاً:

«كان الوهابيون (كذا) أتباع فرقة إسلامية متعصبة فرضوا أحكامهم الصارمة على القصيم المتحضرة. وفى القصيم لم يكن هناك إلا القليل من الضيافة بالقهوة والكثير من الصلاة والصوم، لا تبغ ولا مداعبات فنية للنساء ولا ثياب حريرية ولا حلى من ذهب أو فضة على العُقال. كل شىء كان يصطبغ بالتدين بالقوة أو مترمتًا بالإكراه».

ولم تختلف نظرة الغرب الحالية للوهابية كثيرًا عن نظرة لورنس إلا قليلاً. ويواصل لورنس حديثه عن المد والجزر «كحركات المد أو تغير الفصول» فى فواصل «نِحل الزهد فى وسط جزيرة العرب». إلا أن كلاً منها كان مقدرًا لها أن تصطدم بالقيم الألين فى حياة الحضر والتجارة أو تلين، إذا لم تستسلم لرغد الحضر. ثم تبدأ من جديد، إذ «لابد لها بلا شك أن تتكرر بتكرار الأسباب كالشمس والقمر والريح فى خلاء المساحات المفتوحة، وتتقل دون قيد على العقول المتقلة لسكان البادية». ولم يكتب إنجليزى بهذا القدر من الرومانسية عن الصحراء بعد لورنس. لكن هذا هو القصد. فالوهابية قد تتمدد وتنحسر فى أشكال متمدنة ألين – وبالتالى فآل سعود وهابيون أيضًا – وإذا كانت وهابية البادية "أصولية" فهى أيضًا قصة رومانسية. وحاجة أسامة لهذه الرومانسية لا تقل عن حاجته لأى شىء غيرها. وسيظل يتبع ابن عبدالوهاب طالما ظل قابعًا فى كهف. فالزاهد يستفيد من تطبيق الزهد. لكن هذا الرجل يطالع أعماله أيضًا. والجمع بين الزهد والاطلاع يؤدى إلى المرادف المعاصر لأحد الداوية أو فرسان الهيكل. فللتاريخ سخرياته الصغيرة، فصليبيو الصليب الوردى بنهبهم وبطشهم حل محلهم صليبيو الهلال بنهبهم وبطشهم.

ولكن لعلها ليست مجرد سخرية، بل واحدة من متوازيات وسمات عامة عديدة. فالإسلام الأول كاد يحيد عن طريقه ليؤسلم شخصية يسوع. وهناك نصوص عديدة يبدو فيها يسوع نبيًا هاديًا عظيمًا لا يفوقه إلا محمد نفسه. وبعض القصص تعد نظائر مباشرة للأناجيل، إلا أن غيرها خاص بالقرآن والإسلام دون غيرهما. ومع ذلك فشخصية يسوع كما يصورها إنجيل متى لرجل يصوم أربعين يومًا وليلة فى البادية ويقاوم كل ما يعرضه عليه الشيطان من الإغراءات - بما فى ذلك تملك ممالك الأرض جميعًا - هى السمة الأبرز فى شخصية يسوع الإسلامية:

«يروى أن يسوع نظر إلى الشيطان وقال: ها هى دعامة العالم. فهو خرج إلى الدنيا وهو يطلب الدنيا. أنا لا أشاركه شيئًا منها، ولا حتى حجر أوسد به رأسى، ولن أضحك كثيرًا إلا بعد أن أرحل عنها».

وفى موضع آخر نجد وصية يسوع المباشرة بالزهد: «يا تلاميذى ازهدوا فى الدنيا تعبرونها بلا جزع». لكن الفقرة التى يتحاور فيها يسوع مع إبليس ويقول إنه ما كان ليقبل ولو وسادة من أحجار يوسد بها رأسه تشبه رثاء الإنجيل يسوع: حتى طيور السماء لها أعشاشها، لكن ابن الإنسان ليس له مكان يضع فيه رأسه. وسواء أرفض يسوع الوسادة أو وجد نفسه بدونها فإن حالته حالة من لا حاجة له بالوسائد حتى وإن كانت وسائد من حجر. فهو يحيا الحياة التى يحض عليها الشاب الثرى سالك سبيل الإيمان: «فَاذْهَبْ وَبِعْ أَمْلاَكَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ». ولما عجز الشاب عن فعل ذلك قال له يسوع: «إِنَّ مُرُورَ جَمَلٍ مِنْ ثَقْبِ إِبْرَةٍ أَيْسَرُ مِنْ أَنْ يَدْخُلَ غَنِيٌّ إِلَى مَلَكُوتِ اللهِ» (متى ۹: ۲-۲٤).

لم يكن نموذج يسوع جديدًا فى حد ذاته. فهو بصورة من الصور جزء من تراث طويل من الزهاد الساميين، ولو أنه كان فى سجال مع بعض فرقهم فى عصره، رهبان اليهود مثلاً الذين كان يسوع مرتبطًا بهم فى بعض

الروايات أو روايات المراجعة. إلا أن رهبان اليهود الذين عاش ما يقرب من أربعة آلاف منهم فى عصر يسوع كانوا روادًا فى بعض أحكام الأديرة المسيحية اللاحقة، عدا أن الرجال والنساء كانوا يعيشون معًا ولكن فى عفاف (باستثناء فرقة فرعية واحدة) ويقينا فى فقر جماعى يتبعون طقوسًا صارمة من الطهر والتقوى وفى جماعات صحراوية منعزلة. وصورة يسوع وهو يقاوم الغواية ويحتمل الفاقة فى البادية تشبه صورة محمد وهو يتلقى أولى آيات القرآن من جبريل فوق جبل فى البادية؛ وتشبه صورة جيروم وهو يترجم الكتاب المقدس إلى اللاتينية فى كهف بالبادية يلازمه فيه سبع ضار تحول إلى رفيق نتيجة لتقوى جيروم؛ وفى الوقت نفسه فأولياء البادية تقابلهم مباهج المدن الكبرى - أورشليم ومكة وروما - فكانت المواريث التاريخية لديانات "الكتاب" جدائل تجمع بين الزهد والترف، بين الإيمان الجماعى وروح تجارية رأسمالية مبكرة بينهما عداوات وتنازلات. فأسامة ليس شيئًا جديدًا ولا الفكر الذى كان وراء هجومه على برجى مركز التجارة العالمى.

القصد أن الزهد والفاقة والحرمان والنوم على وسائد من حجر أو على الأرض مباشرة كلها جزء من تجربة رمزية؛ وهى فى حد ذاتها "حالة" رمزية، أى أنها هى ما يساعد على نشأة ذاتية ما، حالة "أنا الذى يعانى"، وهذه الذاتية تتوقف على "حالة" من الوجود تكاد تتحول إلى شىء أسطورى فى حد ذاتها، لكى يزداد ممارسها قربًا إلى الكيان الأكبر "الحقيقى" وهو "الحقيقة الموضوعية" للإله، بحيث تؤدى التجربة الذاتية للزهد والنقاء إلى "النقاء الأعظم"[1]. وكما أن هناك علاقة جدلية بين الحقيقة الذاتية الأصغر والحقيقة الموضوعية الأكبر فهناك أيضًا توتر جدلى بين النقاء (الذاتى والموضوعى معًا) من ناحية، والدنس والكفر والفساد والاستغلال الرأسمالى

---

(١) هذه الصيغة مأخوذة عن إرنست كاسيرر Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume 2: *Mythical Thought*, New Haven: Yale University Press, 1955.

من ناحية أخرى. ومن الطبيعى بالنسبة لأسامة باعتباره ممثلاً لإحدى الفئتين أن يشن حربًا على الفئة الأخرى.

لكن الحرب تعنى التضحية، وكل صور الحرمان هى فى حد ذاتها تمارين على التضحية الكبرى الأخيرة. وبم يمكن للمرء أن يضحى؟ فى جبال الصحراء عزم إبراهيم على أن يضحى بولده إسحق. وضحى يسوع بنفسه؛ وفى آخر أسفار الكتاب المقدس، سفر الرؤيا، يتجلى كوجود تحدد هويته نواميس عدة - "الألِفُ وَالْيَاءُ" و"الْحَمَلُ الْمَذْبُوحُ". وحتى كملك عظيم فى السماء يظل اسمه المضحى بنفسه؛ وليس هذا وحسب، بل إنه ذهب إلى المذبح وادعًا هادئًا كالحمَل. والقصد أن كل أضحية لها عودة وبعث[1]. ويسوع نفسه بعث من الموت وعاد للحياة كما هو ولإعادة الحياة للأرض كلها، ليحكمها بصورة ما كان لإبليس أن يحكم بها. ولكن قبل تضحيته عانى آلام الفهم والخوف والوهن فى "مرج جثْسَيْمَانِي". واضطر الرب إرسال الملائكة لرفع روحه. وحتى فى تلك اللحظة وبعد أن مر بتجربة التضحية وفى اللحظة الأخيرة وهو يكابد آلام الموت على الصليب أخذ ينادى متسائلاً لم تخلى الرب عنه وتركه لميتة بشعة كهذه. والذهاب إلى المذبح ليس بالأمر الهين مهما كان من أمر البعث. أشياء عديدة لابد من إعدادها، وما تقوية الروح بصور الحرمان إلا واحد منها. وما من أحد يقدم عليها لمجرد أنه مغال.

لكن المرء يمضى قدمًا على الأساس الأسطورى للورع الذى يكتسبه المرء من خلال أشكال الحرمان والتطهر التى تفوق الكلمة المكتوبة؛ أى أن وهابية أسامة تختلف من حيث التجربة عن وهابية آل سعود، ولو أن وهابية أسامة مغرقة فى المثالية والاشمئزاز. ومع ذلك فهو وآل سعود يقرأون

---

(١) Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, London: Arkarna, 1989.

نصوصًا واحدة. وما فعله أسامة هو أن تدرج من "الرمز" إلى "الأسطورة"، إلا أن أسطورته ما كانت لتبقى بدون الرمز. فالرمز يبث الروح فى الأسطورة، كما أنه قد لا يبث الروح فى أى شيء - فى قصر بجدة. ولفهم شخص كأسامة لابد من مطالعة النصوص التى يقرأ، ولابد أيضًا من وثبة. ولم يكن أتباعه على أية حال يقرأون أى نص لحظة الاندفاع بطائراتهم فى البرجين. وعلينا أن نقوم بجولة نفسية، ولكن علينا أن نقوم بذلك أولاً بالنظر فى ما يقابل ذلك فى الفكر والتواريخ الأساسية والأساطير الغربية.

النقطة الأولى التى ينبغى إيضاحها بسيطة تمامًا فى مجملها: فالانتقال من الرمز إلى الأسطورة ليس شيئا يتبع مسارًا منطقيًا. فقد يكون له منطقه، إلا أن هذا لا يعـــنى أن له منطـــقية يـــمكن تتبعـــها. وله طفرة مجازية ما لا تختلف عن تلك التى تتصل بالشعر، وتذكرنا بما قال الفيلسوف هانز جيورج جادامر ذات مرة: «لا فلسفة بدون الشعراء»[١]. وهو يقصد أن الأدب ولا سيما الشعر مقترن بالفلسفة. واللغة الأدبية تستعين بأدوات غير منطقية، وبذلك تكون لها سمة "جذب المعرفة قبل التأملية من أعماقها"[٢]. موجز القول إن اللغة غير المنطقية تنشط التفكير المنطقى. فتعمل كمحفز للتفكير العقلانى وللغة حتى تدخل حيز وجودها المنظم. وبعض اللاهوتيات قد تحل محل الشعر هنا؛ لكن ما أريد قوله ليس أن المعرفة قبل التأملية تسبق المعرفة التأملية ولا أن اللا منطقى يسبق المنطقى كمحفز له؛ بل إن هناك أيضًا شيئًا يسمى المعرفة بعد التأملية حيث يؤدى التفكير المنطقى إلى الفعل اللا منطقى. أما كيف يحدث هذا فهو موضوع حديثنا فيما يلى.

---

(١) Hans-Georg Gadamer, 'Withous poets There is No Philosophy', *Radical Philosophy* 69, 1995, p. 27.

(٢) Hans-Georg Gadamer, 'Text Matters', in Richard Kearney, ed., *States of Mind*, Manchester: Manchester University Press, 1995, p. 270.

قصدى الثانى أن هذه المعرفة بعد التأملية تنتمى إلى علم الواجب (deontological). ووهذا اللفظ مشتق من لفظ يونانى هو deon (الواجب). ومعناه قدرة المرء على التضحية بمصالحه، حتى الأثيرة إلى نفسه، فى سبيل واجب أسمى. وليس هذا شيئًا يحدث تلقائيًا أو بداهةً؛ بل يتطلب خيالاً وإرادة. وهو ليس فعلاً لا إرادى مشروطًا بأعمار من الممارسة كما فى حالة رهبان "بودهيساتفا" (القديسون الذين يتخلون عن النيرفانا (السعادة المطلقة) من أجل تناسخ أرواح لا ينتهى يعينون البشرية فيه على التقدم نحو نيرفانا لن يكون لهم هم أنفسهم منها نصيب). فراهب الـــ "بودهيساتفا" يضحى بنفسه بمحض إرادته، وهو يجيد التضحية نظرًا لممارسته إياها أبدًا ولشخصيته المكتملة. فالتضحية مهنته ومسوغه، ويؤديها بدون أى تفكير.

«عندما كان الـــ"بودهيساتفا" فيلاً يجوب البرية لم يكن يحتمل معاناة مئة رحال ضلوا طريقهم. فأطعمهم لحمه ودمه. واساهم فمنحهم حياته»(١).

وهذه القصة أحب قصص الـــ"بودهيساتفا" إلى نفسى. فهى تضفى معنى جديدًا على فكرة الراهب الذى يقدم العون. وهى الواجب فى أسمى صوره، ولكنها ليست موضوعنا هنا.

موضوعنا هنا يمكن سرده بفتور وبعاطفية. الفتور فى حالة القائد الجمهورى الرومى القديم بروتس الذى حكم على بنيه بالموت بتهمة التآمر على الجمهورية. ورسم الفنان الثورى الفرنسى دافيد صورة لا تنسى تصور بروتس كسيرًا ولكنه حازم، يجلس على مقعده فى ركن من الغرفة بينما يأتون إليه بجثث أبنائه فى خلفية الجزء الآخر من الصورة. والرجل مصمم ألا يبكيهم، ولو أنه موقف استثنائى من الإرادة والواجب. والواجب هنا أكبر من المحبة، الجمهورية أسمى من الأسرة، المدينة والدولة أولى من الدم.

---

(١) Marylin M. Rhie and Robert A.F. Thurman, *The Sacred Art of Tibet*, London: Thames & Hudson, 1991, p. 94.

ويمكن سرده عاطفيًا كما فى حالة قصيدة "سير جاوين والفارس الأخضر" (*Sir Gawain and the Green Knight*) الإنجليزية التى نظمت فى القرن الرابع عشر (ليست ملحمية بل نظمت لتتلى أو تنشد لجمهور فى حفلات التنصيب، وتمثل "مسلسلات" ما قبل التقنية فى عصرها). ويرد جاوين فى قصيدته على تحدٍ يمثله دخيل أخضر عملاق اقتحم كاميلوت فى عيد الميلاد. والتحدى هو ضرب عنق الدخيل والتعرض فيما بعد لضرب العنق فى المقابل. فيضرب جاوين عنق الدخيل إلا أن الدخيل يصيب البلاط بالذهول إذ يعيد رأسه إلى جسده ويمتطى جواده ويعلن أنه ينتظر من جاوين أن يتعقبه إلى أكثر الأماكن غموضًا فى غضون سنة لكى يُضرب عنقه فى المقابل. ثم يرحل الدخيل هادرًا كالرعد. وليس على جاوين الآن أى عهد ولا التزام قانونى ولا قسَم على الكتاب المقدس؛ لا شىء عليه سوى كلمته. ولكنه يحفظ كلمته ويتعقب الفارس الأخضر ويلقى فى سبيل ذلك عناء شديدًا (يبدو من القصيدة أن كان عليه أن يجوب ويلز بحثًا عنه). وقبل أسبوع من الموعد المحدد يدعى للإقامة فى قصر مهيب وتبذل مضيفته الحسناء ما بوسعها لإغرائه فى غياب زوجها فى رحلة صيد. فيرفض جاوين فى أدب ولباقة وعناد. إلا أنه لا يتمكن من مقاومة عرضها إعطاءه وشاحًا أخضر قالت إنه يحصنه من أى نصل. ويخرج متشحًا بالوشاح الأخضر ويعثر على الفارس الأخضر. وحينئذ وبعد مغامرات عديدة يكاد يلقى فيها حتفه يحجم جاوين عن خوض المغامرة الأخيرة فى محاولة لتجنب ضربة خادعة. وهكذا يوضع واجب جاوين موضع تساؤل إنسانى للغاية فى مناسبتين؛ قبول الوشاح ومحاولة تفادى الضربة. وفى غير هاتين الحالتين لا تشوب كماله شائبة. وتقول بعض أساطير عصر الملك آرثر إنه انتصر. وهو دون شك أعظم فرسان "المائدة المستديرة". وهو عازم فى إصرار وضمن واجبه كفارس عند كلمته على السعى إلى ضرب عنقه. ويبدو واضحًا أن ناظم القصيدة يحبه، ولكنه أيضًا حريص على أن يضرب به مثلاً؛ فعندما يصل جاوين أخيرًا إلى

البلاط بعد أن عفا عنه العملاق الأخضر يقرر الفرسان جميعًا أن يتشحوا بوشاح أخضر تضامنًا مع لحظتى الخوف اللتين مر بهما جاوين. ولكن قبل هاتين اللحظتين كان جاوين تجسيدًا حيًا ونبيلاً لشعور بالواجب عبر عن نفسه فى أدب ولكنه كان عنيدًا كبروتس.

على كلٍ كان على كل من بروتس وجاوين أن يبدى شجاعته، ولم يكن جاوين عادلاً تمامًا حيال شعوره بالواجب، أما بروتس فكان عادلاً حياله. وهناك مثَل غربى أخير أود أن أوضحه لا لتضحية المرء بحياته أو بحياة أسرته، بل بشرفه. وهى قصة برايام ملك طروادة وآخر حكام تلك المدينة العظيمة التى حاصرتها جيوش الإغريق؛ ملك شهد سقوط بنيه دفاعًا عن المدينة واحدًا تلو الآخر؛ والآن يسقط ابنه الأثير إلى قلبه هكتور على يدى أخيل. وهذا النزال بين هكتور وأخيل كان أبسط مما صوره إريك بانا وبراد بيت فى فيلمهما الردىء. كان هكتور قبل ذلك أردى باتروكلاس صديق أخيل المقرب (ورفيقه كما يقول بعض الشراح اللاحقين). كان باتروكلاس يتدرع بدرع أخيل وقت أن صرعه هكتور. من ثم فعندما يواجه أخيل الثائر على بوابات طروادة يتدرع بذلك الدرع فيبدو شبيهًا بأخيل. كأن هوميروس يقول إن البشر جميعًا سواء فى الأصل وإن البشر جميعًا بطوليون فى الظروف المأساوية. وأكثر مشاهد الإلياذة تأثيرًا مشهد هكتور وهو فى طريقه لمواجهة أخيل. فتأتى امرأته بابنهما ليراه فيجفل الطفل لمرأى خوذة أبيه الضخمة المزدانة بالريش. فيضحك هكتور ويخلعها عنه ليعانق ولده مرة أخيرة. ولكن ما إن يخرج من البوابة يجد أن أخيل المندفع نحوه ليس نصف الإله الذى عرفه وحسب (كان مهيأ لأن يواجه هذا الفارق الرهيب وأن ينتصر عليه)، بل نصف إله يتدرع بدرع جديد من صنع الآلهة. وبالتالى كان رجلاً يتدرع بدرع أخيلى بشرى يواجه نصف إله يتدرع بدرعٍ أخيلى إلهى. وينطلق هكتور، وكانت المعركة بينهما فى الحقيقة سباقًا حول أسوار طروادة إلى أن

يدرك أخيل هكتور. وينبغى النظر إلى التصرف البشرى المؤلم لبرايام فى ضوء النسب الأسطورية لذلك النزال وفى ضوء الفظائع التى يسعى أخيل لارتكابها ضد جثمان هكتور.

طلع الفجر. مضت أيام وأخيل يدنس جثمان هكتور أمام أسوار طروادة. لا جندى ولا أى من أبناء برايام على قيد الحياة يجرؤ على مهاجمته لإنقاذ الجثة. ضاعت كلها على ما يبدو. سقط بطل الأبطال وضاعت المدينة. وعند الفجر تفتح البوابات قليلاً ويخرج من طروادة شيخ يركب عربة تجرها جياد. الآلهة تتكهن فجأة بما هو فاعل ويصيبها الذعر، ثم تتحرك وتتصرف بالنيابة حيث لم يتدبر أى منهم ما قد يكون فى نية البشر. فيهبطون ويعينون برايام على دخول معسكر الإغريق خفية. ويأتى إلى خيمة أخيل. وكان للبطل الإغريقى شعر طويل مسترسل، لم يقص منذ ولد. يتناول إفطاره مع أصدقائه. ويخرج من درعه ويشارك فى مشهد محلى غريب. ومع ذلك فهو من صرع ابن برايام ودنس جثمانه. وبرفض أخيل دفن هكتور، يتحدى قوانين الاحترام الطبيعية والشعائر التى تيسر هجرة الأرواح إلى العالم الآخر. من ثم فالشخص القابع هناك وحش أيضًا. ولم ير أخيل برايام بعد. لكنه يشعر بشفاه على يده، فينظر لأسفل إلى جنب مقعده. وإذا ببرايام الذى كان شيخًا هرمًا وملكًا جاثٍ على ركبتيه وقال: «اعذرنى يا سيد أخيل إذ ألثم يد من قتل ولدى». ويدرك أخيل من فوره أنه تجاوز كل الحدود بما اقترف من بشاعات، وأن الشيخ تجاوز إلى ما هو أبعد بتضحيته بنفسه. وينهض أخيل ببرايام ويرد له جثمان ابنه.

والنقطة الثالثة عندى أن الدافع إلى هذا النوع من الواجب، سواء بارتكاب جريمة قتل عائلية كجريمة بروتس، أو بالمواصلة برفق كما فعل جاوين، أو باتخاذ أكثر النسب إنسانية كما فعل برايام، تأذن به آته (إلهة إغريقية يُزعم أنها تدفع البشر إلى ارتكاب الحماقات الغريرة، المترجم)،

ويساعد عليه الجنون الجامح الذى يحل شفرته لاكان فى "أنتيجون" - عدا أن الجموح ليس جموح رجل مجنون يعصف ويرعد، بل جموح رجل تحت السيطرة التامة، وهذه السيطرة يفترض أن تطمس السمات اللا منطقية فيما يزمع المرء أن يرتكب. فالجنون يشبه حالة من الصفاء؛ أى أن له مركزًا هادئا يشع إلى الخارج، ويغمر صاحبه فى يقين قد يبدو هادئا بشكل إيجابى. ومشكلة قراءة لاكان ذات البعد الواحد لأنتيجون وأخذه الجنون والجموح كسمتين مضطربتين أن أنتيجون دائمًا واثقة بنفسها. وهى قادرة على الجدل مع كريون الوصى الذى خرقت قانونه. فتذهب إلى حتفها فى هدوء. وحتى أنتيجون أنويل تعود عند إعدامها وبعد كل أفعالها كدعية سيئة إلى حالة المراهقة حيث ترتجف من كل شىء إلا موتها. فتبدو هادئة كأنها مراهقة صغيرة وفظة إلى حد عجيب فيما يتعلق بموتها الوشيك.

والنقطة الرابعة أن هذا الجنون الهادئ يمكن أن يكون شديد البلاغة. فترسم مقدمة سارتر لفانون صورة لـــ "محلى" متبرم بشكل غير مفهوم، عضلاته متوترة وترتعش. الأمر أشبه بالعنصرية. وبالنسبة لهذا "المحلى" فالشىء الوحيد الذى تبرأ منه فى ثأره هو حالة الفلسفة. لم يكن يدفع بالقنبلة إلى الأمام بقدر ما كان مدفوعًا بحالته المتبرمة اليائسة وعدم وجود ما يخسره، إلى أن لا يبقى أمامه فى النهاية إلا أن يدمر. وله ظهر قوى، "توتر مستمر لعضلات قوية تخشى أن تسترخى"[1]. إنها صورة هزلية، ولا سيما لكتابة فانون نفسه. وفى أشهر أعمال فانون "تعاسة الأرض" لا نجد إلا فصلاً واحدًا عن الغضب والعنف وإن كان مطولاً. وبقية الكتاب معظمها دراسات حالة لطبيب نفسى للمصدومين من العنف أو من تأثروا به. وبذلك فإن تصريف الصدمة إلى الخارج من خلال العنف هو ملاذ المصدومين. إلا أن

(١) Jean-Paul Sartre, 'Preface' to Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, London: Penguin, 1967, p. 15.

القليل من الثورات العالمية ما خطط له على أساس الصدمة. وحتى جنود المشاة لا يسهل أن يخدعهم القواد. وتعد ظاهرة "الوصايا والبيانات الأخيرة" المصورة بالفيديو للانتحاريين الإسلاميين وهم فى طريقهم لتفجير أنفسهم ومن حولهم تجليًا هادئًا للإصرار وتفسيرًا شديد الوضوح لسبب اختيارهم أن يموتوا ويقتلوا على هذا النحو. كما أن التحول إلى انتحارى يتطلب وقتًا وجهدًا وتنظيمًا؛ فلابد أن تجد خلية قتالية وتقنع هذه الخلية بصدق عزمك؛ ولابد أن تأخذ قسطًا من التدريب. وفى حالة العمل المنفرد تمامًا عليك أن تنظم المتفجرات وتجمّعها بنفسك. ومع كل هذا فاللحظة الأخيرة من وضوح التفكير فى الضغط على الزر تأتى بعد كثير من الاستعداد والمران الذهنى. فالتفجير الانتحارى سلاح فى حرب جديدة. ويمثل فى زيه الإسلامى القتالى مشكلة دولية كبرى، ولكنه ليس وسيلة مستحدثة. فطيارو الكاميكازو اليابانيون كانوا يفجرون أنفسهم بطائراتهم فى الأسطول البحرى الأمريكى. وهناك ناشطة من نمور التاميل فجرت نفسها فى راجيف غاندى رئيس وزراء الهند. وكان طيارو الكاميكازو مشربين ولو بالقوة أحيانًا بفلسفة الـــ"بوشيدو" أى تضحية المحارب بنفسه. ولا ينبغى لحالة الفلسفة مهما كانت اختزالية أن تُنفى عن انتحاريى اليوم. يقول كلوسيفيتش اللواء البروسى الذى حل لغز كيفية قضاء نابليون على أعظم جيوش أوروبا إن "الحرب سياسة بوسيلة أخرى". وأصبحت هذه العبارة قولاً مأثورًا ويستعين بها قواد الجيوش المعاصرون فى إقناع سادتهم السياسيين. وهناك أكثر من وفد عسكرى إلى قمم القوة فى وايتهول وواشنطن يسأل عن الأهداف السياسية والعسكرية الواضحة التى تستدعى الحرب. والإستراتيجيون وراء التفجيرات الانتحارية، سواء أكانوا على دراية بذلك أم لا، يطبقون مبدأ آخر من مبادئ كلوسيفيتش وهو تركيز القوى على أضعف نقاط العدو وتنفيذ ذلك بتعبئة وسرعة تربك العدو. ولكنهم ربما يقرأون كلوسيفيتش. فكل طالب فى كل أكاديمية عسكرية فى العالم لايزال يطالع كتابه العظيم "عن الحرب". لكن ما نشهده اليوم

ويربكنا ليس حرب الإرهاب وحدها كسياسة بوسيلة أخرى (فنحن لم نفهم "السياسة" بعد)، بل فلسفة الوسيلة الأخرى للحرب أيضًا.

وبالنسبة لفانون فإنه سعى فى أعماله الأخرى لا للقضاء على السادة، بل للقضاء على المساواة بين السادة والعبيد. وربما كان كتابه "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" أول مسودة لبحثه الطبى قبل استبدال وثيقة أكثر علمية به. والكتاب مزيج من الفلسفة الوجودية واليأس ونقاط الالتقاء الثقافية وتحليلات لاكان النفسية الأولى وبعض من علوم الطب ومثالية شابة نقية وإن كانت غاضبة. وهو كتاب أبعد ما يكون عن الكمال، ولكنه خير ما كتب فانون. كما أنه من الكتب التى تحوى إشارات مرجعية لا تنتهى- أدلر وهيجل وتشايكوفسكى وفان جوخ والتعاطف الممكن بين السود من ضحايا التفرقة واليهود من ضحايا التفرقة - وهو ليس بيانًا عن النقاء الأسود والغضب الأسود ومساواة السود فى مزيج ثقافى عالمى. فليس فانون من يمكن تطبيقه بسهولة على حمى الغضب والعنف العالميين اليوم، ولكن حتى فى عصر فانون - ووضوح الانتحاريين والسجناء المدانين فى كفاح الجزائر من أجل الاستقلال - كان هناك ما هو أكثر من غضب مجنون وعنف جامح. غضب وعنف دون شك. أما الجنون فلعب دورًا أصغر.

والنقطة الخامسة أن تجربة التضحية بالذات المفروضة أو ذاكرتها أو تخيلها لها دور رئيس فعلاً. فسنوات من القهر الحقيقى أو الوهمى - أو التضامن أو حتى التعاطف مع المقهورين فى مكان آخر - تؤدى إلى تمرد. إلا أن النقطة المفقودة فى معظم التحليلات أن القهر الذى يقاوَم ليس قهرًا سياسيًا لشعب وحسب - كالفلسطينيين مثلاً (حيث أخفقت كل دولة إسلامية وتنظيم جهادى فى مساعدته إلا فى حدود ضيقة للغاية) - بل هو قهر محسوس أو تشويه لشعور بالذات ولشعور بإيمان جوهرى؛ ويُحَس به حين يعانَى على المستوى الشخصى وأيضًا حين يمارَس بصورة منتظمة على

التجلى الجمعى لهذا الإيمان الجوهرى. وإلى هذا الحد فهو ايمان يبدو كأنه يُلجأ إليه للثأر، لأن الإيمان والفلسفة هما اللذان يتعرضان للتضحية. ولكن ليست الفلسفة وحدها التى تثأر، بل فلسفة الوسيلة التى يقع عليها الاختيار كما سبقت الإشارة. وهل تبرر التضحية بالنفس تضحية بعدد هائل من الأبرياء؟ وهل التضحية تضحية بالغير بالضرورة؟ وبقدر ما تكون الذاكرة أو ذاكرة التضحية بالذات المعاد إحياؤها قوية وتزداد قوة تنتصر على ذاكرات الذات والقيم لدى الغير. وبذلك يصبح الإرهاب انتقامًا ووحشية، انتقام لخطايا ربما ارتكبت ضد الذات ولكنها يقينا ضد الجماعات التاريخية والمعاصرة للذات، ووحشية فى انفجاره نحو الخارج. وهناك تباين فى هذا الانتقام وهذه الوحشية. ونحن فى هذا المقام نطبق تنويعة على "تباين الذاتية" عند بول ريكور أو "الوجود المتقد للأنا الجريحة"[١]. ولكن كما هو الحال مع أية ذاكرة فهو جرح وهمى بقدر ما هو حقيقى؛ ويُتخذ وسمًا وأساسًا منطقيًا مع أنه وُسم بيد الغير على جلد المرء. إنه تبنى التضحية بالنفس من قبل من لم يخض بشخصه قط فى التضحية بالنفس. وأسامة نشأ فى ترف ورغد فى دولة مستقلة ديانتها القومية هى ديانته والعاصمة العالمية لديانته تقع فى بلاده حيث تحيط به من كل جانب آثار أقدام النبى. إلا أن إدراك أن كل هذه الظروف المحيطة كانت مدموغة أيضًا بآثار أقدام من اعتبروا آل سعود عملاء ومن ظنوا أن بوسعهم شراء ولاء أرض مقدسة هو الذى كان يمثل الخوض فى التضحية بالذات. كان موقع الذاكرة يتعرض للدنس. المدينة العالمية تكتسح الصحراء. وشعر أسامة بأنه كيسوع، يريد أن يجلد التجار ويطردهم من

---

(١) هذه المصطلحات من كتاب حياة ريكور يلخصها هو نفسه بأفضل صورة فى مقاله بعنوان "سيرة ذاتية فكرية" ('Intellectual Autobiography') فى كتاب Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago: Open Court, 1995.

المعبد؛ إلا أن التجار صمدوا فى المعبد، وبالتالى يريد أسامة أن يجلدهم فى معاقلهم فى المدينة العالمية.

ماذا يريد أسامة؟ ماذا يريد التنظيم المتنوع الذى يمكن أن نسميه "أسامة"؟ دعونى أفكر هنا بدلاً من أن أضفى سمات الشيطنة. إنه كما فعل القذافى من قبله يسعى إلى "الأمة"، وحدة بلا دولة من الدول الإسلامية، وحدة تقوم على الدين لا على الحكم العلمانى. يريد للدين وطنًا عالميًا. وهذه الرغبة تقوم عنده وعلى خلاف القذافى على الدين، فى حين أن القذافى كان يريد وحدة عربية ووحدة أفريقية. كان القذافى يريد وحدتين لما تصور أنهما أكثر الشعوب تخلفًا على الأرض. ويريد أسامة لوحدة النبى أن تتصدى للكفار الملحدين والمشركين فى عاصمة الفساد العالمية. وأمته هذه ستكون وطنًا دوليًا واسعًا للدين الحق. وسيكون متشددًا فى محيطه. وسيصبح قوة عظمى، وكقـوة عظـمى يتحدى الغرب. هذا هو الهدف الأول. أما الآن فالغــرب لا يهاجَم إلا لأنه يحول دون تماسك "الأمة" ويقيم حكوماتها العميلة ويصر عليها (العراق مجرد المثال الأحدث من أمثلة عديدة)، ويفرض نفسه عسكريًا على أراضى البقاع المقدسة. يريد أسامة من الغرب أن ينسحب عسكريًا من الشرق الأوسط بخاصة ومن كافة البلدان الإسلامية بعامة. وإذا عولجت مشكلة فلسطين كمحصلة فرعية فسيكون ذلك موضع ترحيب؛ ففلسطين وإن كانت جزءًا من شعار التضحية بالذات فهى ليست على رأس أولويات أسامة. إذن فأسامة يريد أن ينافس الغرب اقتصاديًا وأن يعلن انتصار رأسمالية إسلامية[١] نظيفة وعادلة لا انتصار نزعة معادية للرأسمالية. وسيكون لديه الأسلحة الاقتصادية لتنفيذ هذا الهدف لأن الغرب سيظل رهينة احتياطى النفط

(١) للاطلاع على العناصر الفلسفية لهذا المفهوم انظر Charles Tripp, *Islamic and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

الذى تملكه الأمة المزمع إقامتها. فالثورة العالمية الكبرى للقرن الحادى والعشرين هى ما يسعى أسامة إليه. وتتحقق من خلال الثأر والعنف، ولكنها أيضًا من قبيل المثالية الجارفة. إنها مثالية صحراوية خالصة تتخيل طريقها قدمًا عبر عالم شديد التعقيد. وأسامة يرى الوهابية بعيون تختلف عن عيون مواطنيه السعوديين، وهو يتصورها بشكل يختلف عن أى شىء تخيله ابن عبدالوهاب فى بوادى القرن الثامن عشر. ففى صحارى القرن الحادى والعشرين يخطط أسامة لثورته بخير الأسلحة التقنية المتوفرة. فيستعين بالتليفزيون وبالشبكة العالمية وبالهواتف المحمولة وبأطقم التصوير بل بصناع الصورة. وتحول أسامة من مقاتل ناسك فى بثه الإذاعى غير المألوف إلى الصورة الرئاسية له وهو جالس إلى مكتب بدون سلاح حوله - مانحًا الغرب بذلك مهلة بشروط محددة - ليس من قبيل الصدفة. فأمته تحمل فى طياتها بذور نفى تشددها.

إن صح بعض هذه الهواجس فماذا يمكن للغرب أن يفعل؟ فهو حتى الآن جرب كل شىء خطأ. فكل ما يحارب ضده ينمو ويكبر. وفى خيلائه باعتباره "آخر البشر" فى تاريخ اكتمل يقف الآن عاجزًا تمامًا عن تدبر أمر "أول البشر" فى تاريخ أحياه ولا وجود له إلا فى ذهنه. والغرب فى لهفته على إثبات أنه لايزال لديه الروح والإرادة والقوة والشجاعة والثقة بالنفس يظن أن الصراع يتعلق بالروح دون غيرها. لكن الصراع يتعلق بالرغبة والعقل وليس مجرد نفخ الروح من الصدر.

المدينة تنمو فى كل مكان. وفى كل مكان تنحسر الصحراء. وانحسار الصحراء مفتاح إستراتيجية الغرب. لكنه ليس مجرد غرس أشجار. ليس مجرد الإسراع بالتنمية فى العالم الإسلامى. ففى تركيا تطلب الأمر مرحلة معينة من التنمية العادلة لطبقة متوسطة جديدة أكثر امتدادًا وشمولاً لكى تنتخب حزبًا إسلاميًا للحكم. بل المسألة تتعلق بالإسراع بالتنمية لإنشاء طبقة

متوسطة إسلامية عن عمد. وليست هذه إستراتيجية قاصرة على الشرق الأوسط وبقاع أخرى من العالم الإسلامى. فالهدف فى أوروبا يتمثل فى المساعدة فى وضع برنامج لما يسميه طارق رمضان "إسلامًا أوروبيًا"[١]. وهو إسلام أقدر يقينًا على فهم أوروبا والعمل فى إطارها. وهو ليس بالضرورة إسلامًا مدمجًا فى أوروبا. وهذه نقطة لابد من فهمها. فهو ليس استباحة أوروبية للإسلام. بل هو استباحة الإسلام لأوروبا بالقدر نفسه. وهو باختصار ليس من نوعية التعددية الثقافية التى أطلقها إصلاحيون بريطانيون من أمثال باريخ[٢]، ولا من نوعية حكم الأغلبية الذى يدعو له صحافيون كبار من أمثال جودهارت[٣] حيث تلقى كل قيمة "أوروبية" جوهرية التأييد والدعم. إنه نوع من التفاعل يصبح الإسلام فيه أكثر أوروبية فى بعض الجوانب، وتصبح فيه أوروبا أكثر إسلامية. ما أقصده هو تخصيب متبادل مناسب. ولا أقصد أوروبا التى تحتضن الإسلام بعد تقليم كل زوائده "البغيضة". بل أقصد أوروبا التى تحتضن الإسلام وتدخل فى حوار مع زوائده البغيضة، وقد تغيرها هذه الزوائد. فالتشريعات الإسلامية التى تحرم الربا قد تعود بفائدة عظيمة وإنقاذ لملايين من أصحاب البيوت ممن رهنوا بيوتهم، ولو أنها ستغير النظام المصرفى. وقد تجد أوروبا بحالتها الراهنة صعوبة فى ذلك، إلا أن بقايا الاشتراكية الأوروبية عليها أن ترسخ فكرة الاعتراف بأن هذا ما كانت تسعى إليه فعلاً، على أسس الفكر والمثالية

---

(١) Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2003.

(٢) Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2000 - وهو مراجعة شجاعة للأسس الغربية لليبرالية، إلا أنها مراجعة تعترف بسطوة الليبرالية وحدودها فى التسامح ولكنها لا تطرح تجاوز هذا التسامح.

(٣) David Goodhart, 'National Anxieties', *Prospect*, June 2006.

الأوروبية الأسمى. موجز القول إن المسألة برمتها قد لا تجد استحساناً من كل الأطراف إذا استثنينا الأمثلة الراديكالية.

يؤدى ذلك فى المقام الأول إلى بناء نموذج للمحاكاة فى الطبقات المتوسطة الناشئة فى العالم الإسلامى النامى. وعلى الناخبين فى تركيا أن يعتبروا أن أوروبا مدينتهم بقدر ما هى مدينتنا؛ وعلى مواطنى العالم الإسلامى أن يعتبروها عالمهم كما هى عالمنا. وحين يكون كل شىء ملكاً للكل لن يتبقى شىء يفجَّر ولا أحد يحارَب. ستكون ذاكرة الجيل القادم من العالم ذاكرة مشتركة. وبدون هذا الدمج لن يكون هناك سبيل لتطريم أسنان التنين التى يتم غرسها الآن من أبناء أسامة.

٤

الرحمة والعالم الحديث

من الروايات الأفريقية العظيمة ما كتب آيى كواى أرماه بعنوان "الطيبون لم يولدوا بعد". وهى عن رفض عنيد للمشاركة فى الفساد مع أن كل المحيطين بالشخصية المحورية يتعيشون ويثرون منه. ورفض الفساد معناه العيش فى فقر والخوض فى البراز بالمعنى الحرفى للكلمة. وليس هناك كثير من الجمال، وحتى الشخصية الرئيسة أبعد ما تكون عن الجمال. ولكنه فى نهاية الرواية يرى زهرة وحيدة، وفى تلك الزهرة، وفى الخروج من وسط البراز لرؤية تلك الزهرة، يظهر كل احتمال وكل تجسيد للجمال. فهى صورة لها رائحة. وكل من ركب عربة تجرها الثيران إلى عشش الصفيح فى أكرا بغانا حيث تدور أحداث الرواية - وكل من عبر عشوائيات المدن الهندية - سيتذكر مدى ضرورة الاعتياد على شم رائحة البراز واعتباره أمرًا عاديًا ويوميًا. لكن كل عابر وراكب عبر هذه العشوائيات يعود مرة أخرى فى نهاية الأمر إلى حياة مكيفة نظيفة ومريحة، يعود إلى حياة أفلام بوليوود التى يشاهدها الآخرون فى دهشة يائسة. وبالنسبة لمن لايملكون شيئًا أية زهرة تلك التى يمكن رؤيتها وهم يرمقون العالم من فوهة بالوعة؟

قطعت صناعة السينما الهندية طريقًا طويلاً. وكما هو الحال مع السينما الصينية الأولى كانت مقاييسها الإنتاجية الأولى ضعيفة باستثناء مقاييس ساتياجيت راى. وأتذكر فى أوائل الخمسينيات حين كانت تجرنى جدة عجوز مشاكسة لمشاهدة الأفلام الصينية المريعة. وبرز منها فيلم واحد بصفة خاصة. من الواضح أنه صور بآلة تصوير واحدة. ومن الواضح أنه

لم يمنتج، ومن الواضح أن كل مشاهده التقطت متتالية على فيلم خام مدته تسعون دقيقة فى عشرين مشهدًا مدة كل مشهد خمس دقائق، وكان على الممثلين أن يؤدوا كل شيء بدقة من أول لقطة. وكان عملاً موسيقيًا تاريخيًا. وفى منتصف الفيلم بدأ سروال الممثل الرمادى فى السقوط تحت ثوبه الذى يعود إلى القرون الوسطى. وفى مشهد إجمالى لآلة التصوير وبأسرع ما يمكن - حيث كان لابد للعرض أن يستمر - عدل سرواله، ونظرًا لأن دوره حان ليغنى فإنه جذب ثوبه لأسفل وانطلق فى الغناء عن مسألة أخلاقية تتعلق بالحب الحقيقى فى مقابل الزواج التقليدى. كنت بدأت المدرسة لتوى، ولكنى أصررت ألا أذهب لمشاهدة هذه الأفلام مرة أخرى. وبعد ذلك بربع قرن وفى عزلة نجمت عن إعصار استوائى فى موريشيوس كان الشيء الوحيد الذى يمكن عمله فى الفندق الصغير الذى ضربته العاصفة والذى لم يكن فيه سواى أنا ونزيل آخر وكتيبة لا تنتهى من البعوض هو مشاهدة الأفلام الهندية على شاشة تليفزيون موريشيوس. إلا أنى كنت ازددت صبرًا حينذاك ووجدت حرفية فنية عالية فى تصوير "شيفا" الإله ذى الأذرع المتعددة بتركيب صورة الممثل فوق صورتى ممثلين آخرين من ورائه يحرصان كل الحرص أن يخفيا جسميهما وراء جسمه ويلوحان بأذرعهما كما لو كانت تنبت من جسم شيفا أيضًا. وبذلك أمكن تصوير "شيفا" بأذرعه الستة وإن لم يحاول أن يرقص أمام آلة التصوير. فهناك حدود للطموح، حدود لم تتمكن إلا تقنية اليوم من توسيعها. وفى تلك السنة نفسها عزلت مرة أخرى، وفى هذه المرة فيما لايزال يسمى بومباى، وحصلت على رف كبير من الكتب كثير منها بحجم الكف وتغطى الكثير من حكايات المهابهاراتا الهندية الرفيعة. وكنت من عشاق هذه الحكايات العجيبة بأبطالها وآلهتها وجمالهم[1].

---

(١) للمزيد عن جماليات الموضوع انظر Vidya Deheja, *Indian Art*, London: Phaidon, 1997,

وأخذت أجوب الطرقات فى العربة نهارًا وأجوبها على قدمىّ مساءً، وأدركت أن المرء وحياته وما يحيط به وظروفه لو كانت كلها قبيحة فإن آلهته تكون جميلة. وفرضية الشاعر الرومانسى الإنجليزى بأن الحق هو الجمال والجمال هو الحق لا تصدق بقدر ما تصدق فى الهند، ففى وسط القذارة يتساوى الحق والخير والجمال فى الآلهة. وإله كهذا جميل فعلاً.

وتصوير الشخصيات الجميلة سواء فى صور الكتب الهزلية أو فى منحوتات العصور القديمة كان يصل إلى درجة أن يشع الجمال عطرًا. والصورة كشذى كانت فى غاية الأهمية بحيث يشارك أكبر عدد من الحواس - سواء فى الحقيقة أو فى الخيال - فى عبادة الآلهة. وكانت ترتدى ثيابًا قليلة؛ فمناخ الهند حار عمومًا. كما تبدو نحيفة دائمًا، وترتدى بدلاً من الثياب قلائد وأساور وخواتم وأقراطًا ومناطق وأوشحة تزدان بالجواهر وتيجانًا وتتجمل بمستحضرات التجميل وظلال الجفون. وأقراط الذكور تختلف عن أقراط الإناث، لكن كليهما ثقيل، وتتدلى منتفخة من شحمتى الأذن كمجاز واضح عن أن الأعضاء الأخرى - المخفية تحت لفائف الحرير الشفاف - تتدلى أيضًا؛ ومع أن الآلهة لا تحتاج لأن تقضى حاجة فإنها كانت تميل للنكاح الذى يؤدى إلى شبق كونى يهز الزمان والمكان ويعيد ترتيبهما فى النتوء الإنسانى الضئيل فى عالمها.

كل هذا لرسم صورة زاهية ولكنها لا تبعد كثيرًا عن صور الآلهة التى انحدرت عبر التاريخ البشرى الهندى إلى سينما اليوم حيث تبدو الآلهة كما كانت تبدو من قبل وسط مقاييس إنتاجية أعلى كثيرًا ومع كثير من الغناء والرقص. ولخلودها أهمية لأنها تمثل القِدم وامتداد القِدم إلى المستقبل، حيث

---

chs 6, 10: Roy C. Craven. *Indian Art*. London: Thames & Hudson. 1997 والذى يتناول السمات الجمالية للفن الهندى تاريخيًا.

سيتم إحياء الذاكرة وستعاد كتابتها فى وعى المستقبل كموجة دائمة المد نحو الشاطئ. وكالإله الجد الأكبر براهما الذى كان فى كل ليلة فى نومه أو فى تأمله ينشئ الكون لليوم التالى ثم يستعيده فى نهاية النهار، فكل ما هو مادى ينبثق عن حلم بسطوة كونية؛ فاللا مادى له قدرة إبداعية تفوق قدرة المادى؛ والمادية المحسوسة لا تظهر للوجود إلا لتنحسر من جديد، وحينئذ تخلق من جديد كما كانت ولكنها مختلفة – من حلم مختلف. وحتى إعادة كتابة الحلم، وكل إعادة تذكر لحلم سابق، تأخذ القِدم إلى مستقبل يُنظر فيه إلى القدم نظرة مختلفة. إنه الإله نفسه يحلم، لكن كل واقع جديد يفسر الحلم لنفسه. إلى أن ينتصر الواقع البشرى على الإله الحالم فيستولى على الحلم بينما يقدم فروض الطاعة للحالم.

فى عالم معاصر لإحياء إسلامى ينافس كلاً من القوميات الفردية وأحلام "الأمة" العابرة للقوميات يتم تجاهل نهضة القومية الهندية (هندوتفا) أو تعتبر محصورة "بشكل آمن" داخل الهند. لكن هناك العديد من حركات الإحياء والنزعات القومية فى عالم اليوم. فحركة استقلال التبت بوذية سلمية ولكنها قتالية، والدلاى لاما نفسه يرأس جماعة من "ذوى القلانس الصفراء" لما كان يعد دولة مرهبنة، وهى جماعة كانت تناضل ضد "ذوى القلانس الحمراء" وانتصرت عليهم فى القرن السابع عشر فى صراع غير هين. إلا أن هذه الحلقة من الكفاح لا تحول دون وجود رؤية تبتية غريبة للـ"شامبهالا" – ليست نيرفانا السعادة المحققة، بل أرض نقية موجودة ربما فى تلال ثلوج جرينلند محجوبة عن عالم فاسد، وترسل عملاء لها لهداية العالم إلى السلم. وعندما يتحقق ذلك فى غضون ثلاثمئة سنة يبدأ عصر الشامبهالا العالمى ويقدم إطارًا تشريعيًا وأخلاقيًا عالميًا. وحتى أقل النزعات القومية ميلاً للعنف ستتضمن نزعة دولية فى رؤيتها الجوهرية وحراكها،

وكذلك الهندوتفا، ولكن كترياق أو رؤية بديلة لما حققته عقلانية الغرب البحتة.

إن صورة برهما وهو يحلم بالكون أو الصورة الموازية لشيفا بوصفه ناتاراجا إله الرقص وهو يرقص بالعالم بأسره (تدب فى الكون الحياة حين يرقص، ويعود للخمول حين يحل به التعب) يرقص فى صور نحتية فى حلقة كاملة، تصبح أثرًا قديمًا بالنسبة لأحد أنصار علم هندوسى أو فيدى ولكنه تجسيد كامل لأصل الكون، من الانفجار العظيم إلى أبعد آماد اتساع الانفجار العظيم، إلى انكماش مرة أخرى على مدى آلاف المليارات من السنين لكل ما طوح به الانفجار العظيم. ومجاز العلم بالنسبة لعالِم الفيدا لا يقل قوة عن العلم نفسه؛ والمجاز الفيدى كان أجمل وأكثر أصالة من أى شيء نجم عن علم الغرب حتى الآونة الأخيرة. فالمجاز الفيدى والتفسير الفيدى للحياة والكون كان أولاً. وهناك فى أنحاء الهند ومنذ سنوات أساتذة لعلوم الفيدا والطب الأيورفيدى، حتى إن وصف مالرو لجامعة بينارس الهندوسية كموقع أمثل للالتحام بأشجاره المقدسة ورهبانه ومبانيه القوطية الإنجليزية يعد شيئًا يشبع العين. إنه توكيد للعقل. وهو توكيد للأسبقية على العقلانية الغربية، على العلمانية بأصوليتها المحلية المنغلقة فيما يتصل بمعتقدات مواطنى الهند المسلمين وحقوقهم. وهذا التوكيد الأخير الذى يضرمه الساسة فى بحثهم عن كباش فداء لتبرير فقر ناخبيهم الهندوس وإشعال ثورات وإقامة مذابح ضد سكان العشوائيات المسلمين هو النهاية المبتذلة والعنيفة لسلسلة واسعة وغنية وتنطوى على إشكاليات جمة. فالربط بين تطلع فقير وشعبى لمعانقة صورة للآلهة الجميلة وتعبير نخبوى عن الشيء نفسه فى ادعاء هذا الجمال للعــلم - ادعاء أن أصل العلم فى هذا الجمال، فى هذا المجاز - يعد مذهلاً. إنه أحد الإنجازات السياسية الكبرى فى تاريخ ما بعد استقلال العالم. والادعاء هو أن هذا النوع من الأساس لقومية الهند هو أيضًا الأساس الذى ستقف فوقه

الهند فى نهضتها لتضاهى الغرب وتتفوق عليه. وليس هناك فقر فى القِدم فى الهند ولا نقص فى الطموح الدولى.

وليست الهند وحيدة فى منهجيتها - ولو أن قليلاً غيرها من يضاهونها فى "الجمال". والنهاية الأصولية للنطاق الصهيونى هو أن حدود إسرائيل تحددت فى عصر الملك سليمان، حوالى ٩٥٠ ق. م. وكانت هذه الحدود فى أوسع خطوطها ولم تصل إليها من قبل، وهى الآن تشكل الحدود التصورية لـــ"إيرتس يسرئيل" (أرض إسرائيل)، إسرائيل القديمة والحقيقية، التى هى من حق إسرائيل الحديثة. والمشكلة الوحيدة هى أن هذه الحدود رسمت قبل ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة ولم تصمد إلا لفترة وجيزة ومن خلال تحالفات ومعاهدات بقدر ما مُنحت بهبة إلهية، وربما لم يكن لها وجود قط، إذ ليس هناك دليل حاسم على وجود هذه المملكة الشاسعة إلا فى الروايات الدينية، وليس هناك شواهد حاسمة على وجود الملك سليمان نفسه. وما هو موجود فى كل من الأسطورة العبرانية والتفاسير الإسلامية روايات عن خصوبة الملك سليمان المذهلة. فهو تزوج كثيرًا، وبذلك عقد التحالفات وأنشأ الدبلوماسية التى سمحت له بحدود واسعة وودية؛ وعندما لم يتزوج وتغزل بغنائية بليغة تبين أن المرأة الشولامية السمراء الجميلة فى "نشيد الأناشيد" كانت كنعانية أى فلسطينية بلغة عصرنا؛ وكانت التجارة الدولية نشطة فتم تعويم عوارض هيكله العظيم من لبنان (أشجار أرز لبنان الشهيرة)؛ وجاءت سبأ من السعودية أو اليمن أو إريتريا (البلدان الثلاثة جميعًا تدعى انتماءها لها ولو أن الإريتريون يسمونها "مَجدا") لتختبر حكمته التى ذاع صيتها؛ وأنشئ الهيكل نفسه - عمل معمارى وهندسى فذ فى عصره - بعون من الجن الذين روضهم سليمان ودربهم مستعينًا بالعناصر السرية لعلمه الواسع الذى استأثر به. وتقول الأسطورة إن معجزة معمارية كهذه لا يمكن فهمها بأية طريقة أخرى، كان بناء يفوق قدرة البشر. وعندما تعب سليمان من

الحوار الحكيم بين الناس حتى العارفين منهم دوّن رسائل فى النبات و«وَتَكَلَّمَ عَنِ الْبَهَائِمِ وَعَنِ الطَّيْرِ وَعَنِ الدَّبِيبِ وَعَنِ السَّمَكِ» (الملوك الأول ٣٣:٤). وربما كان تحدث إلى هذه المخلوقات أيضًا حيث كان يكلم الجان والأرواح. فسليمان أسطورة فى المعرفة ومعمارى أسطورى لم يشيد هيكلاً وحسب بل دولة بحدودها. إلا أن هذه الحدود الأسطورية لاتزال تمثل قضية سياسية حقيقية وملتهبة إلى يومنا هذا.

والأسطورة تولد الصراع: الإسرائيلى ضد الفلسطينى، والهندوسى ضد المسلم، والبوذى ضد البوذى (الحروب الإيديولوجية بين الدول البوذية المتناحرة فى سريلانكا القديمة لا تقل دموية عن غيرها). وكانت هناك "صدامات حضارات" قبل صمويل هنتنجتون بمدة طويلة والمدرسة المفككة التى أسسها تصورت أن هذه الصدامات لن تنشب إلا بين الإسلام والغرب. وهى صدامات فى المقاصد، وتقوم على ثقافات جميلة وترتبط بكثير من الفكر. والارتباط بالفكر هو كل شيء؛ فالفكر هو ما يبرر كل شيء، سواء أكانت هذه الأشياء صائبة أصلاً أم لم تكن. ولكن ربما كانت صائبة فى الأسطورة والمجاز. وهى كذلك فى العلم المستمد من المجاز والأسطورة.

بيد أن الأسطورة الهندية بها يقين أقل مما يبدو للعين. وربما أصولية سطحية أيضًا. ولتفادى ذلك علينا أن ننظر فى بعض العناصر الأساسية للأساطير المؤسسة. كان أرجونا الأمير البندافى والرامى العظيم من كبار أبطال المهابهاراتا. وهو الذى يبرز فى الالتقاء بين الملحمة البطولية (المهابهاراتا) والنص الدينى (بهاجافادجيتا)؛ وفى الأخيرة يتخذ الإله كريشنا شكل سائق عربة أرجونا عشية معركة كوروكشترا الكبرى التى ينشب الصراع الحاسم فيها لحسم الحرب الأهلية الهندية الكبرى. فيتقدم أرجونا فى عربته الحربية لتفقد صفوف العدو، ويرتاع لرؤية جماعة من بنى عمومته وأصدقائه فى طليعة الخطوط المعادية. فيبكى لأنه لا يستطيع أن يقاتل أهله

ويقتلهم. وهنا يلقى كريشنا خطبته العصماء على أرجونا عن عدالة كونية أكبر ينبغى السعى إلى إقرارها من خلال هذه المعركة. ويرى البعض فى ذلك قسوة من أجل خير يعقبها. ويرى آخرون فيها تعبيرًا عن ضآلة البشر وشؤونهم فى عجلة الكون الأكبر. ومع ذلك فإن أتباع هارى كريشنا ممن يجوبون الطرقات سيقدمون لك كتبًا وملازم تصور مشهد هذه الخطبة. وفيهم ترى أرجونا وكريشنا بين صفوف الجيشين المتحاربين الممتدة على الأفق. والعربة مجهزة بمظلة حتى يتمكن الاثنان من إلقاء الخطب والاستماع دون عنت. ألقى أرجونا قوسه وجعبة سهامه ولكنه لايزال يتدرع بدرعه الذهبى ويعتمر خوذته، بينما ينساب شعره الطويل من تحت الخوذة، وله شارب مهذب، يجلس وإحدى يديه على ركبته، بينما يقف كريشنا بجانبه. ولونه أزرق - اللون التقليدى لتصوير إله هو فى الحقيقة أسود - ويتحدث عن الحاجة للقتل وهو يرسم ابتسامة رقيقة على وجهه. ويلوح بإصبع متوعد فى وجه أرجونا، ويطمئن كريشنا الأمير بأن احتمالات تناسخه لن تقل إذا فقد كرشه. وتكاد تصور أصابعه وهى تشرع فى الارتعاد وهو يمدها إلى قوسه. وأود أن أعود إلى ما يمثله هذا المشهد بصورة أكثر تعقيدًا.

أولاً، قصة أخرى لأرجونا. فهو أكثر شخوص المهابهاراتا إنسانية بكونه الأكثر فجورًا. ولعل إنسانيته القاصرة عن الكمال هى التى تجعله الممثل الكامل لعجز كريشنا الكونى. والقصة الأخرى لنفى أرجونا عن بلاطه لعشر سنوات. فيمتطى صهوة جواد أبيض ويطوف أمام جيشه. يسير الجواد على غير هدى؛ وكلما بلغ مدينة جديدة فعلى المدينة إما أن ترضخ لإمبراطورية باندافا أو تصمد وتقاتل. ونظرًا لقوة جيش أرجونا كان القتال غير مستحسن لدى معظم المدن؛ ولكن كان لديها خيار إرسال أحد أبطالها لمواجهة أرجونا فى نزال منفرد. ولابد أن هذا البطل كان يرتجف وهو فى طريقه إليه لعلمه أنه يواجه أعظم رماة الدنيا. فكان بوسع أرجونا أن ينظر

إلى بحيرة ويرى على صفحتها انعكاس صورة طائر فى السماء فيصوب قوسه وهو ناظر إلى الصورة ثم يطلق سهمه لأعلى فيردى الطائر، ويخترق القوس عينى الطائر فى كل مرة. وذات يوم يبلغ الجواد الأبيض مدينة مانيبور المسورة المهيبة. وكانت البوابات موصدة. وأمام البوابات كان بطل المدينة ينتظر فى عربته الذهبية. ولكنه كان ابن أرجونا نفسه، وكان أنجبه من علاقته العاطفية الأولى فى مانيبور مع الأميرة شيترانجادا. فتلكأ أرجونا معها لفترة، وحين كبر الصبى علمه كل ما يعرف عن الرماية. والآن يواجه أرجونا أول ند له على بوابات مانيبور. وتنشب معركة ضارية تتطاير فيها السهام كأسراب العصافير وتغوص في الهواء. لكن الابن هو من يقتل أبيه، وحين تفتح بوابات المدينة تهرع شيترانجادا إلى الخارج لتتفقد زوجها الأول وتبكيه. ولكن كانت ترقب المشهد أميرة مملكة الأفاعى. كانت من عشيقات أرجونا الأوليات. فتأتى من عالم الأفاعي بأداة بعث الروح. ويحظى أرجونا بحياتين فى تناسخ واحد، ويخفت المشهد بلم شمل يجمع بين أرجونا وابنه وعروسيه. وهناك قدر من الازدواجية فى صولات أرجونا العاطفية.

هذه الازدواجية هى ما يضفى طابعًا إنسانيًا على كل من أرجونا وأساطير الهندوتفا المؤسسة. وهذه النقطة تبينها الباحثة الدينية الأمريكية روث سسلى كاتز فى دراستها المفصلة عن أرجونا. إلا أن بيانها سبب خوض أرجونا القتال فى كوروكشترا يتسم بالسطحية. فهى ترى أنه كان لأجل الدهارما (القانون الدينى والأخلاقى الحاكم لسلوك الفرد والجماعة فى الهندوسية، المترجم) وفى سبيل خير القانون الإنسانى والعدل الذى يوجه شئون البشر. فلأجل الدهارما الخيّر لابد من عنصر أضحية، أما النظام - من خلال مؤسسات بشرية عادلة - فيأتى بثمن. وكان أعداء أرجونا والباندافا أربكوا النظام الأخلاقى والتشريعى وكان من مصلحة دهارما أن يُهزموا. وهنا لم تكن الدنيا هى الأكبر من فرد من الأسرة ضد فرد من الأسرة. بل

كان الأكبر هو القانون والعدل والثقة فى النظام الإنسانى[1]. ومؤدى ذلك هو على الأقل إقرار السياق الإنسانى الذى خرج أرجونا فيه للحرب. إلا أن الـ"بهاجافادجيتا" ليست مجرد خطبة من كريشنا، بل نقاش بين أرجونا وكريشنا. ومد هذا النقاش وجذره يرسخان معاملات الشك والقلق الإنسانى وتطلعات البشرية السامية. وإذا أمكن اعتبار الشخصيتين حوارًا داخليًا لشخص واحد فإننا أمام جدلية إنسانية دائمة، حيث تنشأ مواقف وتكبح، وحسن السلوك هو الهدف لكن سجل التكاليف يُجدول. وفى النهاية يتقدم أرجونا -- بل إنه يحتاج لأن يغش فى ساحة المعركة - ولكن بعد أن يعانى ما يعانيه كل رجل عسكرى عشية النزال.

يرى بيتر بروك أن الدهارما بالنسبة للمخرج المسرحى الكبير الذى ذهب إلى الهند لإجراء بحوث من أجل إنتاج المهابهاراتا وفى النهاية عرضها على خشبة المسرح كعرض يستمر طوال الليل فى باريس - وينتهى فى الفجر حيث تنزاح خلفية خشبة المسرح لتغمر المسرح والجمهور أول أشعة لشروق الشمس - كان شيئًا أكثر حدة مما رأته كاتز:

«شىء هائل وقوى ومشع - فكرة صراع لا يتوقف داخل كل شخص وكل جماعة، فى كل تعبير عن الكون؛ صراع بين احتمال يسمى دهارما ونفى ذلك الاحتما.. والمهابهاراتا لا تسعى لتفسير سر الدهارما، بل تدعه يتحول إلى وجود حى»[2].

ومع تكشف دهارما المهابهاراتا مشهدًا بمشهد نجد فى أرجونا شخصية متنازعة، شخصية من يخوض هذا الصراع ببطولة وفى الحقيقة بشخصيته كنقطة هى فى الوقت نفسه جزء من الكون. ينازل أرجونا نفسه كقزم بشرى فى النظام الفيدى. وعندما يصل يوديشثيرا شقيق أرجونا فى المهابهاراتا فى

---

(١) Ruth Cecily Katz, *Arjuna in the Mahabharata: Where Krishna is, There is Victory*, Columbia: University of South Carolina Press, 1989, pp. 117-18, 242-5.

(٢) Peter Brook, *The Shifting Point: Theatre, Film, Opera 1946-1987*, New York: Theatre Communications Group, 1987, p. 164.

النهاية إلى السماء (يضطر أرجونا لقضاء بعض الوقت فى الجحيم لغشه فى معركة كوروكشترا) يجد الخداع والازدواجية فيها أيضًا، فما من شيء إنسانى أو حتى إلهى يعد مقدسًا.

لا شيء يتسم بالسمو في الظرف الإنساني سوى الحب. وهنا يكشف شاعر الهند العظيم ريبندراناث طاغور عن وجه مختلف تمامًا لأرجونا فى علاقته القصيرة مع شيترانجادا. فمسرحية "شيترا" لطاغور مرادف لنشيد الإنشاد لسليمان فى غزليته وجماله. وهى أجمل فى بعض جوانبها، فهى ليست فتاة مولهة فى الحب ولا حول لها فى حبها سليمان، بل أميرة لها مكانتها ورامية وتتمتع باستقلالية ولكنها تعرض نفسها على أرجونا كعاشقة دنيوية ولكنها متماسكة، فالحب الحقيقى راسخ فى قلبها لو تمكن أرجونا من كشف اللثام عنه.

«أنا لست كاملة كالأزهار التى أتعبد معها. بل بى نقائص ومثالب. أنا رحالة فى الدنيا الواسعة، ثيابى قذرة وقدماى تنزفان من الأشواك. أنى لى أن أبلغ جمال الزهرة أو عذوبة حياة لحظة؟ الهدية التى أباهى بأن آتيك بها هى قلب امرأة.. ففيه نقص هو فى ذات الوقت نبيل وعظيم»[١].

إنه حب راسخ بقدَم دامية، ونقص نبيل وعظيم، يشكلان معًا أساس الهندوتفا، وهو ما يسمح بالفكرة التى تحلق من داخل الأسطورة - فى هذه الحالة ما بعد تأملية جادامير - بأن تكون أقل استبدادًا. فالحالة الإنسانية عظيمة وناقصة. وتسمو فى الحب لا فى الخرافة. لا يمكن لها أن تبلغ حالة الآلهة، فإله الرحمة يتكون من رحمة. وبوذا ليس رحيمًا؛ إنه تجسيد للرحمة، جوهر الرحمة. وفعل الرحمة ليس إلا شعاعًا من جوهره.

---

(١) Rabindranath Tagore, 'Chitra', in *Collected Poems and Plays*, London: Macmillan, 1980, p. 172.

وانحدار نسب آلهة الهندوس إلى مجمع آلهة البوذيين هو انحدار انتقلت فيه السمات الجمالية والأخلاقية. وفى قابلية الهندوس للشمول فإن نظام فايشانافا يتعلق ببوذا باعتباره التجسد التاسع أو المظهر الدنيوى للإله. ومع ذلك فالبوذية اتخذت سمات جديدة مع انتشارها. ففى التبت اتخذت جوانب من ديانة "بون" المحلية، فصار عالم التبت الروحى توليفة عابرة للحدود من الخير والشر، مع تحول الشر تدريجيًا إلى المزاج الصالح للخير وغضبه. وتصوير الشخوص الروحية التبتية هو الذى حظى بإعجاب سوق الفن المعاصر، وليست هناك أية عملية نهب للأعمال الفنية من معابد الجبال العالية[١]. وينبغى أن نذكر أن ليس هناك أدنى تعديل للذوق المعاصر فى تأمل تماثيل الـــ "بودهيساتفا"[٢]. ومن أبرزها "أفالوكيتيسفارا": «ثبات هذه الصورة وسكونها ينطقان بحالة التناغم التى يوحى بها الـــ "بودهيساتفا"، فى حين أن المقابل الحسى لجسمه الأملس الخنثوى يربطه بالعالم البشرى[٣].

---

(١) للاطلاع على تعليقات على الجماليات الدينية التبتية انظر Philip Rawson. The Art of Tantra. London: Thames & Hudson. 1997. وللمزيد عن كيفية تغير الجماليات البوذية فى انتشارها انظر Robert E. Fisher, Buddhist Art and Architecture. London: Thames & Hudson, 1996.

(٢) من بلغ مرحلة استنارة البصيرة فى البوذية ولكنه يؤجل الدخول فى مرحلة النيرفانا أو السعادة الأبدية لكى يعين غيره على بلوغ الاستنارة، المترجم.

(٣) John Guy, entry 89 in A Grand Design: The Art of the Victoria and Albert Museum, New York: Harry N. Abrams, 1997, p. 241. هذا التمثال البالغ طوله ٩٣سم مصنوع من النحاس ولونه ذهبى ويتخذ الوضعية المثلى للبودهيساتفا - ساق منحنية وتحمل معظم وزن الجسم وتبين انحناءة الخصر - وعيون تنظر لأسفل فى تواضع وأقراط ثقيلة وشعر منساب يبرز من التاج، مع جدائل من المجوهرات تزين الجسم شبه العارى وتنورته القصيرة الشفافة. والردفان مبالغ فيهما بالنسبة للخصر النحيل، والصدر كالثديين فى مقتبل البلوغ. موجز القول إن هذه الصورة تمثل شكلاً من أيقونات الخنوثة.

وبانتشار عقيدة الـ"أفالوكيتيسفارا" شرقًا تطورت السمات الأنثوية لجسمه إلى السمات الأنثوية بعامة. وبدخوله الصين تحول جنسيًا تمامًا إلى "جوانين" (أو "كوان ين"؛ "كوانون" باليابانية) لا بغرض الرحمة بل بسمات خاصة للإنقاذ الرحيم للبحارة الذين تحطمت سفنهم والسجناء المصفدين والنساء إذ يعانين آلام المخاض. تحولت إلى نسخة دينية من فلورنسا نايتنجيل، وحينذاك لم تعد تمثل تجسيدًا للرأفة والرحمة - أى لم تعد مخلوقًا ذا سمات بشرية - بل إنسان له سمات رحيمة. وكان هذا تحولاً مهمًا عن الرحمة كسمة مجردة تسبق وجود أى إنسان أو محاولة دنيوية لإبرازها. براجماتية فلاح صينى اختزلت الإله فى أم تهرع حين يتأذى وليدها.

لكن الشعراء الجامحين تمردوا أن الحكام لم يكونوا ينفذون الأخلاق العامة بالشكل الصحيح. ولم يكن هذا الأداء كونفوشيًا فقط. فكان التناول الصينى للبوذية يتمثل فى تصنيفها.

كل الكائنات الحية دنستها العلية،

ستة اتجاهات للتناسخ قيدتنا.

سبع مراحل من المعرفة تعقب كل منها الأخرى،

تسعة منازل دائرية نتحرك فيها أبدًا.

كم هى مؤلمة تلك التراكمات الخمسة،

كم هى مرهقة هذه الأسباب الأربعة...[1]

---

(١) هسيه لينج يون، مقتطفات وردت فى *An Anthology of Chinese Verse: Han Wei Chin and the Northern and Southern Dynasties*, trans. J.D. Frodsham and Ch'eng His, .Oxford: Clarendon Press, 1967, p. xxix

وتصنيف العقيدة سبق ترتيب السلوك؛ وتحولت مراعاة هذا الترتيب إلى قيمة اجتماعية ومطلب من الدولة. وليست هناك خطوة هائلة إلى الأمام فى المثال المعاصر. وفى احتجاجات ميدان السلم السماوى فى عام ١٩٨٩ التى قمعتها السلطات بكل وحشية كانت شكوى الطلاب ومؤيديهم أن الحزب الشيوعى انقلب على شعبه وتنكر لقيمه هو. «أفنيت شبابى فى خدمة الحزب الشيوعى فى كفاحه من أجل تولى سلطة الدولة. والآن خانت الحزب حفنة من الطغاة»(١). كان الحزب هو الذى يقرر التصرف السليم وفقًا للإيديولوجيا السليمة. وكانت الهواجس أمرًا يخص الروح الفردية لا التعبير الفردى فى العلن.

وكانت هناك آماد بعيدة يمكن أن يصل إليها الأداء العلنى السليم، ويربط بين الاستحسان العام والرحمة البوذية. وهناك قصة شهيرة لقائد عسكرى عظيم تلقى أمرًا بإخماد تمرد متواصل. وسبع مرات تغلب القائد على الملك المتمرد وسبع مرات منحه حريته. وبعد المرة السابعة أدرك الملك المتمرد صلاح القائد، ومنحه حريته ليفهم شيئًا فشيئًا أن الرحمة والعطف شعوران يمكن أن تعبر عنهما الدولة. فتوقف عن تمرده تمامًا؛ وبما أنه لم يُعدم ولم يُسجن فإن أتباعه لم يتمكنوا من مهاجمة الدولة طلبًا للثأر. ولقى القائد الثناء باعتباره مثالاً للحكمة والكفاءة، فبحكمته ورحمته أسدى خدمة أكبر للمُلك مما لو كان أنزل عقابه على المتمرد وأثار حفيظة قومه. ومزجت التاوية البوذية بالكونفوشية(٢). ولكن حتى التاوية تصبح فى النهاية "الشكل الذى لا شكل له". وهى بعيدة عن الفوضى أو التحلل من القيود. إنها اختزال للقانون فى حافز الطبيعة نحو النظام والتوازن والذى يعاود الظهور

(١) Liu Binyan, *A Higher Kind of Loyalty: A Memoir by China's Foremost Journalist*, London: Metheun, 1990, p. 282.

(٢) انظر *The Tao of War: The Martial Tao Te Ching*, trans, Ralph D. Sawyer, Boulder CO: Westview Press, 2003.

كشكل من أشكال القانون. فالحكيم من يطع القانون؛ فهو يتجاهل قيمته فى النظام الكونى ولكنه يعاود التعبير عنه كتكامل ضمن توازن عام.

ومن لم يكونوا حكماء تاويين، ومن أبعدوا عن الرحمة كسمة عامة مجردة يسعون إلى الرحمة باعتبارها نتاجًا لما كانت عليه من قبل كما يمثلها "أفالوكيستفارا"، أى السعى وراء الشعاع لا الشمس.

فى لقاء معها استخدمت الفيلسوفة الفرنسية سيمون دى بوفوار عبارة "الرحمات المؤقتة". وكانت تقصد أنه فى عالم يملأه الظلم واللا مساواة، فى عالم ملىء بالحاجة الماسة والاضطرار، ليس من اللائق الاقتصار على العمل من أجل الثورة التحريرية الكبرى. ولابد من تقديم بعض الإغاثة والعون فى الفترة الفاصلة. وبدت هذه كأنها وصفة إنسانية ويائسة، إنسانية بمعنى ضرورة تقديم بعض العون لمن يمدون أيديهم طلبًا له؛ ويائسة بمعنى أن قسوة الدنيا يمكن التغلب عليها فى أى مستقبل قريب. ومع ذلك فهى تحدد حالتنا الأساسية كمواطنين وعناصر بشرية تهتم بالعناصر البشرية الأخرى. وعرّفتنا بحق بأننا نشبه جاوين الذى أخفق فى النهاية فى أن يكون التجسيد المادى للشهامة والوفاء بكلمته حتى الموت. وبتراجعه كشف عن كونه عنصرًا بشريًا لديه مخزون هائل من الذوق والشهامة والوفاء، ولكنه لم يكن تجسيدًا لأى منها. كانت دى بوفوار تقصد أن فى عالمنا المعاصر ليس ثمة حالة عارضة من الإصلاح والتقويم. لكن حالة العالم تسمح بممارسة الحالة الإنسانية. سُمح للرحمات الفاصلة أن تمارَس وتمتد وتزيل القيد عن بنية لايمكن لها فى حد ذاتها أن تجسد الرحمة. إنها تكاد تشبه الفروسية الفاصلة التى كانت ممكنة حتى فى ذروة الحروب الصليبية. ففى أثناء هدنة فى معركة عكا الكبرى دعا السلطان العربى صلاح الدين (صلاح الدين بن يوسف بن أيوب) الملك ريتشارد قلب الأسد إلى خيمته. فجاء ريتشارد واستل سيفه وبضربة واحدة فلق كتلة خشبية سميكة إلى شطرين. وابتسم قائلاً: «هذا

سيف إنجلترا» فرد صلاح الدين بأن رمى فى الهواء بقطعة حرير واستل سيفه المعقوف وقطعها إلى قطعتين وهى تهبط إلى الأرض وقال: «هذا سيف الإسلام». وبعد أن أبدى كل منهما فروض الاحترام للآخر افترق القائدان واستؤنفت معركة عكا الرهيبة وأريق كثير من الدماء على الجانبين. وعلى الرغم من انتصار قلب الأسد فى ذلك النزال فإن صلاح الدين هو من دخل الأدب الشعبى المسيحى. وكانت الحملة الصليبية الثالثة برمتها والتى خاضها ريتشارد قلب الأسد بسبب استيلاء صلاح الدين فى عام ٨٧م على أورشليم عاصمة مملكة أورشليم التى أنشأتها الحملة الصليبية الثانية. لكن صلاح الدين كان يعامل السكان المسيحيين برحمة ورأفة بالغتين. ولم يقتل أسيرًا ولم ينهب سجينًا، وأطلق سراح عدد كبير مقابل فدية رمزية بينما أطلق عددًا آخر دون مقابل. وكان التفسير النهائى فى الأسطورة المسيحية فيما بعد أن صلاح الدين كان أكثر مسيحية من المسيحيين فى سلوكه، واعتُبر على وشك اعتناق المسيحية، وتلقى فيما بعد تعميدًا مسيحيًا وجُعل فارسًا مسيحيًا(١).

ويشبه ذلك أحد آخر المعارك الكبرى فى ثورة الماوريين على استيطان البيض فى نيوزيلنده. فتحت حصار الدخلاء الأوروبيين تحصنت الحامية الماورية فى قلعتهم الحصينة. ونفدت ذخيرة بنادقهم فبدأ مقاتلوهم رجالاً ونساء فى إطلاق قذائف خشبية قطعوها من أسوارهم. ومع ذلك كان المحاربون الماوريون يزحفون إلى الخارج لإنقاذ الجرحى من الدخلاء الأوروبيين حتى تحت القصف. فانبهر القائد الأوروبى بهذه المروءة حتى إنه منحهم استسلامًا كريمًا. وظل رد زعيم الماورى وهو واقف على أطلال حصنه يتردد فى خاطر الماورى والأوروبيين على السواء لمدة قرن دخلت فى أثنائه مملكة الماورى المهزومة فترة من الحزن، إلا أنها حافظت على

(١) Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and their Impact on Today's World*, London: Macmillan. 1988, p. 185.

تضامنها وعاودت الظهور بعد ذلك فى نهضة ثقافية كبرى يواكبها ثبات ورباطة جأش سياسية فى سبعينيات القرن العشرين: «سنقاتل للأبد وللأبد وللأبد». وأحيانًا تكون البادرة بغض النظر عن أى الأطراف تصدر حتى وإن أخفق كل ما عداها هى التى تمهد للدفع ضد المؤقت. والفيلسوف النيوزيلندى أندرو شارب لا يعتبر هذه رحمة. فيرى أن الإحسان هو ما يمكن أن يسود التعامل عمومًا وعلى الرغم من كل الفروق الثقافية(١). أما إن لم تمهد الطريق، إن لم تؤد إلى مصالحات كبرى وطفرات تاريخية قدمًا فى الإشباع والتفاعل الإنسانى فهل أية رحمة مؤقتة أو إحسان يكفى؟ هل يكفى مثلاً أن ترسل الغذاء لضحايا المجاعة لسنة واحدة دون أن تعينهم على حل نزاعاتهم على الأرض فى السنوات التالية؟ هل يكفى أن تؤدى الأمم المتحدة دورها فى المعونة، أى تراعى قانون البر المطلوب؟ تحقق الأهداف؟ تتنازل عن نسبة من الدخل؟ تقيم حفلات موسيقية فى مكان تحفل الشاشات فيه فى هايد بارك بصور الموت جوعًا فى حين يرتدى الراقصون إما ثيابًا صممتها دور الأزياء أو مستنسخات منها من محلات الثياب الآسيوية الرخيصة؟ وعلى أى مستوى من الفكر والاهتمام يمكن لنقصنا أن يصبح نبيلاً وعظيمًا؟

مشكلات الرحمة المؤقتة

فى عام ١٩٨٤ كنت فى زامبيا. وكانت فترة مجاعة إثيوبية وسودانية كبرى، وكانت المعونات الدولية فى حالة تعبئة، على أسس حقيقية ولكنها عاطفية غالبًا. وكانت إسرائيل تركز أنشطتها الإغاثية على إنقاذ يهود الفلاشا الإثيوبيين - يطلق عليهم "السبط الثالث عشر" أحيانًا من باب التلميع - وترحيلهم من إثيوبيا إلى إسرائيل حيث يتم توطينهم فى أمان. وأدى ذلك إلى

---

(١) Andrew Sharp. *Justice and the Maori: Maori Claims in New Zealand Political Argument in the 1980s*. Auckland: Oxford University Press, 1990.

نشوب احتجاجات عنيفة نظرًا للطبيعة الشديدة الانتقائية لجهود الإنقاذ ونظرًا لأن الإنقاذ يتضمن توطينًا فى أرض غريبة وأجنبية. وماذا عمن كانوا يموتون جوعًا فى المناطق نفسها ولكنهم ليسوا من الفلاشا؟ وكيف يمكن دمج الفلاشا فى إسرائيل وهى أرض بها ما بها من اختلافات "طبقية" حادة بين اليهود الأوروبيين والشرقيين؟ وتحت تأثير هذه الانتقادات قررت السلطات الإسرائيلية أن تغطى عمليات إنقاذها بغطاء من السرية. فبدأ تهريب الفلاشا برًا إلى خارج إثيوبيا عبر الحدود إلى السودان. ومنها تحملهم سرًا طائرات النقل العسكرية جوًا إلى إسرائيل. وكان الحراس والسلطات الحكومية على جانبى الحدود يبيعون خدماتهم وتعاونهم، ولكى يمكن إبقاء الأمر قيد الإنكار فإن مرافقى الفلاشا من إثيوبيا إلى السودان كانوا من غير الإسرائيليين، مرتزقة غير مقاتلين (ربما). وذات يوم فى زامبيا زارنى شخص كان من الواضح أنه من الاستخبارات الإسرائيلية، وحكى لى كيف أن صيتى كناشط يوثق به فى العمليات الأخلاقية بلغ مسامع منظمته. فهل أنا مستعد لركوب عربة مبلحة ترافق الفلاشا إلى داخل السودان؟ كان المدخل يبدو أخرق بصورة مروعة، وحتى التملق كان ينم عن سطحية فى البحث. فرفضت بأدب، إلا أن هذا كان أصعب مما يبدو لأول وهلة؛ إذ ألم يكن من الأفضل إنقاذ البعض بدلاً من عدم إنقاذ الكل؟ وفى حالة الانتقائية فكم من الناس فى كم من بعثات الرحمة تُركوا لأكثر أسباب الانتقاء تعسفًا؟ على الأقل فالمعايير التى يفترض اتباعها لم تكن تعسفية. وما كان الأمر ليفطر القلوب كالفرز، حيث يمشى الجرّاح بين أسرّة المشوهين والعجزة ويقول "هذا... وهذا... هذا لا... وهذا لا" فى إشارة إلى من سيستفيد من الأدوية الشحيحة ومن براعته الجراحية، ومَن سيُقدر له أن يستأنف عملية الاحتضار؛ إنه تقرير الحياة والموت على أساس محدودية الموارد وفى تمشية تبدو عابرة وعلمية كنزهة فى الحديقة. لم أفعل إلا القليل لمساعدة المعذبين فى إثيوبيا والسودان. ألم يكن خيرًا لى أن أعمل شيئًا بصرف النظر عن مدى تناقض المعايير؟ فمن

منظور الرب ماذا يهم لو كان من تنقذهم من الفلاشا أم من غيرهم؟ عاقرت كثيرًا من الكحول فى الليلة التى أرسلت فيها ذلك الإسرائيلى فى طريقه. ولكنى غرقت فعلاً فى إشكالية الرحمة مع أنى كنت شابًا يافعًا.

كانت هذه المجاعة فى القرن الأفريقى والتى امتدت إلى داخل السودان هى التى نبهت جيلاً للحاجة إلى العون. وكتب أليكس دوفال عن المجاعة التى ضربت دارفور فى عامى ١٩٨٤ ١٩٨٥. ووجد أن الناس بصورة عامة لم يموتوا جوعًا ولو أنهم ماتوا نتيجة لمرض ناجم عن الهزال والتشرد الاجتماعى بعد أن تقطعت سبل حياتهم ورزقهم. ولم يكن شغل الناس الشاغل فى تلك الفترة إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الأرواح، بل الحفاظ على أسلوب حياتهم. ومع أن كمية المعونات الغذائية الضخمة كان لها معنى فإنها لم يكن لها هدف طويل المدى[١]. وعاد صراع سبل الحياة إلى عناوين العالم اليوم.

هناك نمو هائل فى كل من المعونات والصناعات التنموية. وهى كأية صناعات أخرى لها أهداف وإجراءات تقديرية وتدقيقية ولها تكاليف تفرض على المستفيدين منها. وهذه الإجراءات التنظيمية والتبريرية (تبريرية من حيث تقاريرها السنوية لمانحيها) لها أولوية على الاحتياجات الفعلية. أو قد يساء قراءة الحاجة - وبشكل خبيث أحيانًا - من أجل الحفاظ على أسلوب عمل يناسب سرعة الهيئة المعنية وآليات التسليم فيها[٢]. وحاجة الهيئة نفسها لنتائج قصيرة المدى قابلة للإثبات تجب أهمية جهود إعادة سبل الحياة. إذ كيف تظهر "المساعدة على استعادة أحد سبل الحياة" فى تقرير سنوى للمانحين؟ فعدد الآبار التى تُحفر وأطنان المواد الغذائية التى توزع - أى

---

(١) Alexander de Waal, *Famine that Kills: Darfur. Sudan. 1984-1985*, Oxford: Clarendon, 1989.

(٢) B.E. Harrell-Bond, Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees, Oxford: Oxford University Press. 1986.

شيء كمي - هو ما يريد المانحون أن يروه. كما أن الهيئات تعجز عن الاشتباك مع السياسة - العنيفة غالبًا - في المنطقة التي تعمل فيها. لكن أرماشيا سن في دراسته الشهيرة عن "الفقر والمجاعات" يقول إن قليلاً من المجاعات ما لا يكون فيها ما يكفي من المواد الغذائية في البلاد. لكن هناك سياسة "استحقاق" تحدد أحقيتك (أو عدم أحقيتك) في المواد الغذائية[1]. والمصادر التي استشهدت بها في الفقرتين الأخيرتين كلها تعود إلى العقدين الماضيين. والتحليل الأعمق موجود منذ مدة طويلة. لكن هناك حاجة صناعية وحاجة تعبوية أبسط لتقديم المأساة بشكل مبسط. فحشد مئات الآلاف من الشباب في هايد بارك يتطلب رسالة بسيطة يمكن أن تصاغ في شكل بيان إذاعي قصير. ولجذب التبرعات فإن ما حدث هو أننا جعلنا من المعاناة سلعة. فهي شيء يسهل فهمه؛ إنه أمر مقزز؛ وكل ما عليك أن تعمله بسيط، وهو أن تقدم بعض المال وتوقع التماسًا يلقي التبعة على أحد. لكن التبعة جزء من لعبة معقدة من النقد والإصلاح العالميين لمؤسسات أثيرة إلى قلب الرأسمالية وتعد جزءًا لا يتجزأ من الاقتصاديات الشديدة التطور التي تسمح للناس بادخار بعض المال أصلاً. أنشئت مؤسستا بريتون وودز البنك الدولي وصندوق النقد الدولي أصلاً لتنظيم تدفق رأس المال في العالم الغربي بعد الحرب؛ وحتى مع حزم التقشف التي فرضت على دول متقدمة كإنجلترا ونيوزيلنده في الستينيات نجحتا في الحفاظ على تماسك نظام رأسمالي دولي يلم بكل شجانب من جوانب حياتنا بعد سقوط الشيوعية. وإصلاح هاتين المؤسستين لمساعدة الدول النامية بشكل أعدل قد يتطلب تغييرًا أكبر مما

(١) Armatya Sen. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford, Clarendon, 1981.

أوصى به جوزيف شتيجليتس[1]. وقد يعنى ذلك فى النهاية تغيير نمط حياتنا الذى قد نقاتل فى سبيل الحفاظ عليه.

وربما كانت أكثر هيئات الغوث احترامًا "أطباء بلا حدود" التى أنشأها الطبيب المارق والناشط الاشتراكى برنار كوشنير الذى عين حاليًا وزير الخارجية فى حكومة نيكولا ساركوزى، وأحد أصدقاء برنار هنرى ليفى. وفى أثناء عشاء صينى مع ليفى تصف جوان جولييت بَك كوشنير قائلة: «كلاهما مثالى ومكدود على طريق لا يطرقه إلا رجال اختبروا أنفسهم»[2]. ومن الواضح أنها تحب الرجلين. إلا أن كوشنير أحق بأن يُنهك من ليفى وإن اختار أن يصوَّر وهو يحمل جوال أرز على ظهره فى الصومال، فى حين أن ليفى اكتفى بتفادى رصاصات زائفة أمام الكاميرا فى سراييفو. وكوشنير المدير السابق للإدارة المدنية التابعة للأمم المتحدة فى كوسوفا وخبير المناطق المضطربة من أفغانستان إلى آخر الدنيا على ما يبدو هو النموذج الأصلى الذى نبع منه الأطباء الذين يمقتون الحدود. وهم من لا يلوذون بالفرار حين تتداعى الأمور؛ من لا يحتاجون كسائر الهيئات لتضخيم أعداد الضحايا فى مأساة دارفور، إذ يصفون ما لديهم ويبدأون عملهم ولا يرون داعيًا لفضح سخاء مانحيهم بالمبالغة فى الأرقام.

وقبل أن ينشئ كوشنير "أطباء بلا حدود" ثبتنى فى مكانى عامل طبى سويسرى شاب فى أوائل الثمانينيات. ويمكن اعتباره جد "أطباء". وحين علقنا بسبب الأمطار الغزيرة فى ركن قصى من زامبيا رحنا نسلى بعضنا البعض بالحكايات. وكانت حكايته تتصل بسقوط نجامينا بتشاد. ففى أثناء الحروب

---

(١) للمزيد انظر Jonathan Pincus and Jeffrey A. Winters, eds. *Reinventing the World Bank*, Ithaca: Cornell University Press, 2002.

(٢) Joan Juliet Buck, 'France's Prophet Provocateur', Vanity Fair, January 2003, p. 93.

الأهلية آنذاك كادت العاصمة تسقط مرة أخرى واضطر الرئيسان المتحاربان للتناوب. فى هذه المرة جاءت الطائرات الليبية لمساعدة الفريق الذى يهاجم المدينة. وكان صديقى مع بعثة الصليب الأحمر واستعدوا للرحيل. وحين وصلوا إلى المطار كان الموقع يتعرض للقصف. وبينما كانوا على وشك دخول الطائرة رأى صديقى شيخًا يحاول جاهدًا أن يلحق بهم على المدرج وكان صديقى أنقذ ابنه من الحصار فى يوم سابق. وكان الأب يحمل وجبة خاصة طهاها ليعبر له بها عن امتنانه. ونظر الأطباء السويسريون لبعضهم البعض، ثم نظروا لشظايا القنابل التى تقترب، ثم جلسوا دون أن ينبسوا بكلمة على أرض المدرَج وتناولوا الطعام مع الأب الشيخ. ولم يرحلوا بطائرتهم إلا بعد جبر خاطر الشيخ بكل سبيل ممكن. ولا أظننى كنت سأفعل ذلك لو كنت مكانهم. ربما كنت سأبدى قبولى الطعام من الشيخ وأقول سنأخذه معنا ونتناوله فيما بعد مع الشكر، ولكن علينا أن نذهب الآن.

لو كان أحد خيَّر يهود الفلاشا بين الخروج إلى إسرائيل أو التدخل لمساعدتهم على النجاة من المجاعة ثم على استعادة نمط حياتهم فى إثيوبيا فربما كانوا اختاروا السبيل الأخير. والخيار الذى كنت سأختاره أنا فى أيام مثاليتى الأولى حول العالم هو أن أذهب إليهم وأبقى معهم وأعمل معهم وأتعلم شيئًا منهم ثم .أصاب بالإعياء فى حكاياتى بعد أن أعود إلى الحضر. والرحمة الحقيقية للمثالية لها جانبان هما تغيير بنى تدفق رأس المال العالمى والتواضع للعيش داخل بنى من نسعى لإغاثتهم. والجحيم بين الأمرين قد يكون مكانًا للرحمة المؤقتة - وكانت سيمون دى بوفوار على حق فى أنها خير من لا شىء - ولكنها ليست الفاصل الذى يمكن له فى حد ذاته أن ينقذ العالم أو يغيره.

إن التاريخ البشرى سعى دائب نحو مدن فاضلة أو تصورها، من "البقاع الطاهرة" فى البوذية التبتية إلى كتاب توماس مور الشهير. وفى القرن الحادى والعشرين هناك تصور لمدينة بيئية فاضلة. فالسعى نحو إمكانية تحقق المدينة الفاضلة وحركتها الارتجاعية الشكية والواقعية شغل الأدب والتكهنات وكل طائفة ألفية على وجه الأرض[1]. وفى المدينة الفاضلة كل شىء حى وكل حافز متصالح مع قدَره كجزء من جنة تعاونية مثمرة، وكل فرد يتعاون لأن كل فرد يصدّق الرؤية العامة؛ يؤمن برؤية ويليام موريس وأخلاقيات عملها الفنى؛ يؤمن بالرؤية النازية وبلوغ النقاء وفجر "الإنسان الأرقى". ومشكلة المدينة الفاضلة وجود قليل من تصور المعارضة فيها. هناك صور كمال تطرد كافة صور النقص فى التنظيم الاجتماعى، والمعارضة ملغاة منطقيًا وبحق. وهناك قوانين فى أية مدينة فاضلة ولا تُخرق قط. ومن ثم هناك إيديولوجيا للمدينة الفاضلة ولكن ليس فيها فلسفة تتساءل. ولنبدأ بقول إن أى مثال دولى للرحمة ليس طوباويًا؛ بل ناقص ونبيل؛ ويفشل ويجادل؛ وينطوى على صعوبة حتى فى الاتفاق على كنه الرحمة. من هذا القبيل"برلمان أديان العالم" لعالم اللاهوت الكبير هانز كونج فى عام ١٩٨٧، وكان تجمعًا بطوليًا سعى للاتفاق حول أخلاقيات عامة ومسؤوليات عالمية[2]. وبعد نقاش واسع إن لم يكن جدلاً ساخنًا تم الاتفاق على كل من الأخلاقيات والمسؤوليات إلى حد كبير. ثم اقترح الوفد الإسلامى أن تبدأ البيانات بعبارة "بسم الله الرحمن الرحيم"، وهو أمر غير مستغرب

---

(١) Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, Blackwell, 1987.

(٢) Hans Kung and Helmut Schmidt, eds. *A Global Ethic and Global Responsibilities: Two Declarations*, London: SCM, 1998.

نظرًا لأنها صادرة عن برلمان للأديان. فاعترض الوفد البوذى نظرًا لأن البوذية إلحاد فى جوهرها، قد يكون فيها شخوص روحية وقوى روحية، ولكن ليس فيها إله مهيمن. فتعطلت البيانات الباهرة لأسابيع مع احتدام الجدل وهدوئه بين أهل الدين حول إمكانية القول بوجود إله وما إذا كان هناك ما يمكن عمله باسمه. وأنا على يقين من أن كونج تأرجح بين الارتباك والانتحار معتبرًا الاستجواب الذى خضع له على أيدى الفاتيكان كان تجربة خفيفة بالمقارنة (شكك فى العصمة البابوية وهُدد بالحرمان الكنسى). وفى النهاية تم حذف اسم الإله من التصدير ولكنه سيقدر ما بذل باسمه من جهود. وأية فلسفة للرحمة ستكون من هذا القبيل، أى عاجزة عن التوصل لاتفاق. ولكن لو قدر لنا ألا تكون لدينا إلا رحمات مؤقتة فالأفضل أن تكون فلسفة تتصل بسبب ذلك وما ينبغى لنا أن نعمل إن استطعنا.

المشكلة أن الفلسفة لا ينبغى أن تكون استبدادية، أى قائمة على التعود لدرجة أن يقضى المرء عمره وهو يسعى لتحقيق حالة يكون فيها رحيمًا "على نحو سليم". والنهج البوذى الثمانى هو فى الحقيقة دعوة لطريق لاينتهى من تهذيب النفس وبلوغها الكمال – ونقد الذات بالطبع – فالنهج الثانى من السبل الثمانية "السليمة" وهو التفكير السليم أو النية السليمة يجبّ آلافًا من أفعال الكرم التى تمت بدوافع "دنسة". والسبل الأخرى – الكلام السليم والتصرف السليم والعيش السليم والجهد السليم والاهتمام السليم والتركيز السليم – قد تعنى وفق تعليمات كبار معلمى المعبد (روشى) الامتناع عن السباب أو التوبيخ أو الكذب، والامتناع عن الانتقام أو السرقة أو السكْر؛ والامتناع عن السمسرة فى البورصة أو الصيرفة الاستثمارية أو زراعة التبغ؛ والامتناع عن الطموح الفاسد من ناحية وعن الكسل من ناحية أخرى؛ والامتناع عن التدقيق المفرط الذى لا يكون جزءًا من رؤية شاملة؛ والامتناع عن التدقيق المفرط المتمركز حول الذات، والامتناع عن السفه. وأول السبل

الثمانية وهو الفهم السليم يعتبر الإيمان مؤشرًا على كل جهد يليه. والبوذى المؤمن يتقبل الحاجة لجهد دائب فى كافة جوانب الحياة الإنسانية الثمانية. وهذا أصعب كثيرًا من الوصايا العشر: إذا لم أسرق فأنا فى أمان؛ وفيتُ بالوصية؛ ليس مهمًا أنى أُغويتُ لأن أسرق مليون جنيه لتقاعدى. وحتى إذا لم أسرق لأنى جبان فأنا لازلتُ منفذًا للوصية. قد أجد صعوبة فى الوفاء بوصية أخرى بألا أشتهى امرأة جارى، ولكن لو لم أشتهها فعلاً ولم أغازلها ولم أرتب لقاءات "عابرة" معها فى غياب جارى فقد أظن أن عددًا من النزوات الخيالية التى أتمكن فيها من امرأة جارى تدخل ضمن نطاق الوصية. باختصار، النواهى أسهل فى طاعتها من سبل الكمال. كما أن الدافع إلى الكمال هو أصل إحساس جاوين بالذات، والذى خاب أمله بسببه حين اكتشف أنه مجرد بشر فى النهاية. لكن كافة ممتلكاته الشخصية كانت قائمة على أيقونات الكمال الإنسانى. فالرمز الخماسى الملصق على زجاج عربته يمثل كلٌ من أطرافها الخمسة سمة أخلاقية مختلفة كأصابعه الخمسة، وكذلك كلٌ من حواسه الخمس. فالخمسة عدد سحرى، ومن ثم كان جاوين يمثل مزيجًا سحريًا من السمات الأخلاقية، وكان رمزًا يُنسب لسليمان الذى احتاج فى بنائه الهيكل بعون من الجن لرمز سحرى لصرفهم فيما بعد؛ إذن فالنجمة الخماسية فى هذه الأساطير تسبق نجمة داود(١). ولا شيء من هذا يخفى النقطة الأساسية وهى أن كلاً من سليمان وجاوين - الأول بكل حكمته والأخير بكل ذوقه ونبله - فقدا حظوتهما. ولعل الأول فقد حظوته (والإنهاك الناجم عن الاحتفاظ بألف من الحريم ولو أن الكتاب المقدس يشير إلى أن

---

(١) Brian Stone, 'The Pentangle and Its Significance', in his translation of *Sir Gawain and the Greek Knight*, London: Penguin, 1974, pp. 148-9. يوضح ستون أن مسألة أى النجمتين سبقت الأخرى تعتبر مجال نقاش وليس ثم دليل دامغ على أن النجمة الخماسية كانت نجمة يهودية فى أى عصر. بل كانت أداة فيثاغورثية ورمزًا عربيًا، مع أن النجمة لا تبرز فى التصوف (كبالاه) اليهودى.

التركيبة المتعددة الثقافات أفسدت تفرد إيمانه لا مجرد جسده)؛ أما الآخر ففقدها لأن مثاله التبريرى كان أكمل من الممارسة البشرية. ففقد مكانته ووصم بالنقص وأقسم هو نفسه أن يحمل وسم الفشل والذلة أبدًا.

ومع ذلك فربما كان جاوين أنسب من يوصف بالرحمة، ولو أنه كان يسعى لأن يكون ذا رفعة. وهو يحاول. يعمل على ذلك فعلاً. ومضيفته جمالها آسر، وظل ثلاثة أيام متعاقبة يقاوم محاولاتها لإغرائه؛ ومقدر له أن يموت لكى يفى بنذر عيد الميلاد؛ يطارد جلاده عبر أحراش ويلز وأخطارها فى الشتاء؛ ولا ينطق فى النهاية إلا كفرًا، حين يعلم أنه فشل. ويظل سلوكه يتسم بالكمال إلى أن يدرك نقصه. وجاوين هو من يناسب وصف مارثا نوسبوم لمن ينبغى الاحتفاء به: «التوقف عن السعى إلى الكمال المطلق باعتباره أمرًا لا يناسب حياة كائن فانٍ، والتوقف عن التعطش للعقاب وعقاب الذات اللذين يصاحبان هذا السعى من حين لآخر، والتأديب الذى أوصى به ينظر بعين الرحمة إلى تميز حياة البشر المتناقض»[1]. وكان هذا هو التطمين الذى سعى إليه أرجونا من كريشنا بين الجيشين فى كوروكشترا. وماذا حدث للرجل الذى فشل؟ «هل يأتى محطمًا ويفنى كأنه سحابة متصدعة، ويزول أساسه الراسخ ويرتبك على نهج برهمن؟» رد أرجونا هو أن صاحب الهمة لا يضيع. سيولد من جديد، سيعطى فرصة أخرى، ربما يكون عليه أن يبدأ من نقطة أدنى، «ويدارى عورته ويكافح فى سبيل أعلى جوائز اليوجا» (بهاجافادجيتا ٦: ٣٨-٤٣). وعندما يضغط أرجونا على كريشنا متسائلاً عن سمات من يسمو على حدوده الأخلاقية ويصبح فى وضع يحقق فيه الخير كاملاً يجيبه كريشنا بأن الشخص المتعالى لايزال يتسم بـــ«الإشراق -

---

(١) Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 510.

النشاط - نعم، وبالضلال أيضا - حين يسمو» (٤: ٢٢). فحالة الخير العام ليست مجالاً للبشرية. ولكنها مجال تستمد منه الإنسانية الإلهام والحافز. ولعل هذا التوازن بين الواقع والتطلع إلى خير كامل وإلى حالة كاملة لمساعينا الناقصة لبلوغ الرحمة هو ما قصد ألطاف جوهر بترجماته لمعانى بعض آيات القرآن. كان جوهر لاجئًا فى لندن وله ماض يثير الجدل، كان معارضًا تعرض للسجن فى باكستان فى عهد رئاسة وزراء على بوتو؛ وفى ١٩٧٧ حاول أن يفتتح دراستى للإسلام. وفى النهاية أهدانى كتابه الجديد الذى يقال إنه أتمه فى سجنه، وكان يتضمن عبارة أذهلتنى. ففى معظم ترجمات معانى القرآن تترجم الآية ١٤٣ من سورة البقرة بمعناها الحرفى. ويترجم البعض عبارة " أُمَّةً وَسَطًا" بمعنى "أمة محورية" أو "قوم عادلون" أو "شعب مكرَّم". أما جوهر فترجم الآية بمعنى "وهكذا قدرنا لكم أن تكونوا أمة متزنة حتى تكونوا نموذجًا يحتذيه غيركم ويكون الرسول نموذجًا تحتذونه"(١). والتعبير العربى المحير هنا هو " أُمَّةً وَسَطًا"، وترجمته بمعنى "أمة متزنة" كانت من ابتكار ألطاف جوهر، إلا أن هذا التعليق على ترجمته كان القصد منه أن الأمة المتزنة وحدها التى يمكن أن تكون أمة أخلاقية وبالتالى شعبًا عادلاً. وأنا فى غاية الإعجاب بهذه الترجمة. وكنت فى شبابى أعتقد أن هذه وغيرها من ترجماته كانت مآثر رجل يعانى فى سجنه وينقذ نفسه بتأمل هذا الكتاب المقدس. ولاتزال عبارة جوهر تؤدى إلى ارتباط بخصلة الرحمة؛ فكل سورة من سور القرآن تبدأ بعبارة "بسم الله الرحمن الرحيم" ما يعنى أن رحمة الله لا متناهية؛ فهى سمة إلهية. وتكمن جاذبية ترجمة جوهر فى أن إقرار رحمة الله على الأرض يتطلب قومًا متزنين يتبعون سبيل العدل والأخلاق. و"الاتزان" فى قراءتى المحدودة يشمل القدرة على الفشل، وكذلك القدرة على

(1) Altaf Gauhar, *Translations from the Quran*, London: Islamic Information Services, 1977, p. 80.

التحرك قدمًا والمحاولة مرة أخرى. وبهذا الجهد الدائب تسعى الإنسانية لإضفاء قدسية على وجودها بدلاً من العيش في رهبة من القدسى الفائق.

وهل يمكن أن تكون هناك قوميات ونزعة دولية لرحمة مؤقتة وذات فلسفة سعى مهيمنة تجعل النقائص نبيلة وعظيمة؟ هذا جزء من التأمل التالى. هناك رواية عظيمة بعنوان "بتلات الدم" للكاتب الكينى نجوجى وا ثيونجو (Ngugi Wa Thiong'o, *Petals of Blood*). وفيها نجد جماعة مختلطة من المنبوذين منهم مناضل تحررى تخلص من الوهم وعاهرة، تخرج – كوحش ييتس وهو يخب نحو بيت لحم – للبحث عن العدل فى عاصمة الدولة الفاسدة. إنها مسيرة بطولية ولكنها يائسة. إلا أنهم يحكون حكايات عن الحافز البدائى ليعملوا ما هم بصدده. وتباركهم الأرواح وبركة الأسلاف. لكن الوحش الذى يخب فى سيره نحو بيت لحم دميم وثقيل وأخرق. إلا أنه أقسى من زهرة. وهو أيضًا جديد.

٥

مبدأ العلاقات الدولية الأسمى

تحدث المخرج السينمائى الصينى أنج لى ذات مرة عن الحاجة إلى "تاو صناعى". قد يكون هناك أكثر من اللازم من التراجع نحو الجبال والأنهار والسحب وكمال الطبيعة وخلوها من الاحتكاك. ولا يمكن لنا جميعًا أن نصبح زهادًا، وفى حالتى فإن العثور على قمة جبل غير مشوشة أصعب فى عصرنا منه فى عصر لاو تسو. وماذا عمن عليهم أن يعملوا منا ويعيشوا وسط القمم الصناعية لمدن العالم المحرومة من الأوكسجين؟ من يرون منا السخام والصناج بدلاً من أن السحب والسماء الصافية؛ من يقبعون فى كتل عالية بدلاً من يجلسوا على الجبال؛ من يجب عليهم أن يفوا بالمواعيد المحددة ويواجهوا التعديات بدلاً من أن يمشوا الهوينا؛ لم لا نستطيع نحن الذين نتنزه على ضفاف الأنهار الملوثة بالسموم أن نتحلى باتزان الحكيم الذى يشرب من جدوله الصافى الزلال؟ كان أنج لى يأبى الانسحاب والعزلة كشرط للتنوير. لا ينبغى أن تكون هناك مشكلة بالنسبة للشخص الحكيم فى أن يعمل كشخص منضبط ومستتير فى صخب المنتَج والإنتاج والترقية والتحريم والهزيمة. بل ينبغى أن تكون هناك إمكانية وجود حكيم فى بكين الحالية بعوادمها الصادمة وجوها الصيدلى، فإذا كانت بشرتك من النوع الحساس وأصبحتَ خبيرًا فى التلوث فى مدن العالم فستعود من نزهة صيفية غارقًا فيما سيظن غيرك أنه عرَق، ويحسون من ذراعيك العاريين كم من الكيماويات دخل جسدك ورئتيك المهترئتين.

اختلــفت استخدامات التاو إلى حد بعيد. وسواء كتقدير للتاوية نفسها أو للتاو كنهج تتبعه البوذية أو التاو التوفيقى الذى يعشقه البراجماتيون

الصينيون– والذى تندمج فيه إغراءات روحية شتى لتشكل محيطًا يمكن للمرء أن يعيش فيه ويمكن للمرء أن يؤمن به دون خلع – فالتاو يستخدَم أو يساء استخدامه بصورة مختلفة من عصر إلى عصر.

وفى حالة معبد شاولين الشهيرة فعلى الرغم من سكنى الرهبان البوذيين فيه فليس هناك شواهد على وجود "تاو" للشجاعة القتالية، سواء داخل شاولين أو فى ممارسات الرهبان والنساك التاويين فى وو تان. وأدت الأساطير الشعبية المعاصرة التى تقول بوجود مثل هؤلاء الرهبان المقاتلين لا سيما مع بداية هوس أفلام الكونج فو فى الستينيات بكثير من المؤرخين الدينيين إلى التشكيك فى وجود شاولين أو ما شابهه. وكان الشاعر النيوزيلندى ريوى ألى[1]– أحد الأجانب الذين هُتف لهم كنورمان بيثون الكندى الذى ذهب إلى الصين وعاش فيها تضامنًا مع ثورتها – أول من ادعى أن آثار الأقدام التى عثر عليها مطبوعة فى الساحة الحجرية لمعبد مهدم ربما نتجت عن الأنماط المتكررة لممارسات شاولين الدينية (ولو أنها قد تكون ناتجة أيضًا عن رقصات دينية). ومع ذلك فأسطورة شاولين مستمدة فى حقيقتها من لحظتين أساسيتين من النهوض على مدار المائتى سنة الأخيرة. كان الحدث اللاحق فى أوائل سنى القرن العشرين حين حشدت "ثورة الملاكمين" متطوعيها للانقضاض على بؤر الأجانب فى بكين وغيرها. ولعجزهم عن مجاراة قوة نيران المحتلين الأوروبيين واليابانيين لجأ الصينيون إلى التدريب المكثف للمتطوعين على فنون القتال "التقليدية"؛ وكان أهم عناصر هذا التدريب غمر المقاتلين فى تعاليم وطقوس سرية تقيهم

---

(١) أشهر قصائده بعنوان "مرجل فى ساندان" وأعيد نشرها فى "نيو أرجوت" (يوليه/ أغسطس ١٩٧٤) وهى صحيفة فنية نيوزيلندية أسهمت فى جهود إحياء ذكرى مولد ألى الخامسة والسبعين؛ إلا أنه قليلاً ما يذكر فى نيوزيلنده حاليًا أو حتى فى الصين التى جعلت منه ومن بيثون بطلين نظير ما بذلا من جهود لمساعدة الصينيين.

الرصاص. وكثير من هذا "التقليد" مرتجل، وبعضه مبتكر، وكله مكثف. ولم يكن الدفع بمتطوع جديد إلى الخطوط الأمامية يستغرق وقتًا طويلاً. إلا أن التعاليم السرية والطقوس والجرعات والعقاقير الوقائية كانت تستمد من فنون أعشاب حكماء التاوية فى سعيهم للخلود. وبعيدًا عن السعى للتجوال فى الجبال فى سكينة وللأبد كان الملاكمون يريدون أن يهاجموا الأوروبيين فيقتلوهم من فورهم. وحددت ثورة الملاكمين فنون القتال الشعبية الصينية للأبد. وكان انتشار تطوع المقاتلين هو ما أدى بالناجين لتعليم فنونهم "التقليدية" فيما بعد. وكانت أسطورة شاولين اختراعًا من أجل "ثورة الملاكمين". ومع ذلك فما تم تلقينهم إياه باعتباره "تقليديًا" كان يرجع لثورة سابقة هى ثورة تاى الكبرى فى القرن التاسع عشر حيث هب مليونا مقاتل لتحدى إمبراطور أسرة مانتشو تشينج بتراث مبتكر ذى أصالة توراتية ومسحة من تعاليم التاوية وشعاراتها (فضلاً عن فتوح ثورية كمساواة المقاتلات). وغرقت الصين فى الفوضى مع اقتراب تاى بينج من الإطاحة بالإمبراطورية. إلا أن تعاليمهم القتالية الشديدة التأثر بتركيبة غريبة من اللاهوت المسيحى والتاوية كان لها تأثير واضح على تطور فنون القتال الصينية، كما أن ما يعرف اليوم برهبان شاولين والمعابد التى تم تجديدها من أجل سياحة الفنون القتالية كلها ألاعيب مضحكة للعرض على السذج والمهووسين. إنها وسيلة تحايل السياحة الصينية حاليًا، وما يعمله "الرهبان" ليس إلا شكلاً من تمارين رياضية لأوبرا بكين ممتزجًا بتقنيات الـ"كيجونج" (شكل من اليوجا الصينية) للتنفس والسيطرة على الجسد. هذا المزيج يتم تسويقه اليوم باسم "شاولين"، وضاعت بوذية شاولين "الأصيلة" ولو أن هناك مسحة من التمثيل البوذى يُحتفظ بها لتوظيف "رهبان" يلبسون الثياب المناسبة فى كل معبد. فهى الأحدث فى سلسلة من "التقييفات" وإعادة الصياغة وإعادة الابتكار والابتكارات البحتة. لكنها جميعًا بغرض إظهار أن التاو قد يكون عنيفًا؛ قد يتمرد؛ قد يتسلح؛ وهو لم يعد روحًا يناجى المرء من خلالها بيئة

غير ملوثة. ربما كان هناك عنصر شاولين قتالى - ولكن ليس من قبيل ما يعمله الرهبان. وكان الرهبان مسالمين ولكن كان يتولى الدفاع عنهم فى عصورهم العنيفة "تلاميذ غير حليقى الرءوس" ورفاق سفر لم ينذروا نذورًا دينية؛ مجرد مرتزقة متعاطفين. إلا أن هذا لا يناسب التوافيق التى تضم شاولين التصورات والتوقعات المعاصرة.

هذه العملية التوفيقية هى ما يجعل الـ"فالون جونج" خطرًا على الحكومة الصينية اليوم، تمامًا كما كان الـ"تاى بينج" بالنسبة لحكومة عصرهم. والـ "فالون جونج" غير عنيفة ومسالمة لأقصى حد، وتعد من الحالات الملفتة للعقيدة المبتدعة، للتاو المستحدث الذى يتبرأ من الجهود التأملية القاسية ويسمح للممارسين بأن يكونوا طبيعيين فى تنفسهم (وإن لم يكونوا بالضرورة فى بيئة طبيعية حيث إن مجندى الـ"فالون جونج" حضَر فى معظمهم) وتنبه السلطات لأن الشىء الوحيد المفقود فى توفيقه بين التاوية والبوذية وسائر العقائد هو الاعتراف بالشيوعية وبالدولة التى ينشئها الحزب. ولم تكن فى الأصل ضد الدولة؛ بل كانت تعاليمها ترى ألا حاجة للدولة.

وبعيدًا عن الدعاية الصينية ودعاية الـ"فالون جونج" المقابلة غير المساعدة بالقدر نفسه، فما هى الـ "فالون جونج"؟ بصورة ما يعد نموذجها الأصلى العام "التأمل المتعالى للمهاريشى ماهيش يوجى" فى الستينيات - "التأمل المتعالى" (TM) لفريق البيتلز وغيرهم من المشاهير (ولايزال له ممارسوه وأنصاره حتى الآن، ومنهم مثلاً يواكيم تشيسانو ثانى رؤساء موزمبيق) - فيما أطلق عليه جون لينون ساخرًا فيما بعد "القدَر الآنى". والفرق بين التحول إلى عقيدة عالمية أو عقيدة مكبوتة يكمن برمته فى حالة الـ "فالون جونج" ومقرها الصين. وواجهة كتب الـ "فالون جونج" التى دونها مؤسسها لى هونجزى هو رمز الحركة. وهو عبارة عن دائرة داخل دائرة. وتحوى الدائرة المركزية الصليب البوذى - أو الصليب المعقوف -

الذى يشير كل من أطرافه فى اتجاه الآخر تعبيرًا عن الاستمرارية والتكرار وانتقال العقيدة. والدائرة الخارجية تصبح شيئًا أشبه بالنظام الشمسى يضم الكواكب التى تدور حول الشمس وصليبها المعقوف. وكل من الكواكب الأربعة رمز الـ"يين/ يانج" (التوازن الكونى بين المبادئ المتضادة والمتكاملة، المترجم) التاوى للتبادل والتفاعل المتدفق. وهناك أربع نجوم بلون أفتح، وهى الصليب المعقوف البوذى وقد أعيد صوغه ليبدو كتدفق أداة "يين/ يان" التاوية. وهى ديانة دمج صينية أصيلة. وسيكون لهما خير ما فى العالمَين وبكل سهولة. وكما وعد "التأمل المتعالى" بنتائج كونية لجلستين مدتهما خمس عشرة دقيقة فى اليوم - نوع من التأمل - فإن الـ"فالون جونج" تصر على التبرؤ من الكتائب القاسية من الحكماء القدامى. لا جلوس صارم بلا نهاية على قمة جبل فى وضعية مزدوجة المفاصل فى استرخاء وسكينة، عدا أن بلوغ تلك النقطة والتحكم فى التنفس اللازم لتنشيط الـ"تانتيين" أى نقطة الطاقة المركزية أسفل السرة مباشرة يتطلب تحكمًا فى العضلات يبنى ألواح من الفولاذ. حاول أن تجلس فى وضعية مستقيمة تمامًا كزهرة عروس نيل مزدوجة. فإن سمحت لك ركبتاك وردفاك أن تفعل أصلاً فإن الضغط الفعلى تحمله عضلات البطن السفلية. والوضعية مستمدة من اليوجا، وهناك بعض ممارسى اليوجا من معتادى احتساء علب الجعة يجعلون رياضيًا أوليمبيًا يبدو أحمق. ويقول لى هونجزى إنك لستَ مضطرًا للقيام بهذا. وفى إشارة إلى ممارسات الـ "كيجونج" الأساسية للحركة يقول إن «ممارس نظامنا التهذيبى ليس بحاجة لتعديل تنفسه أو التركيز على تنفسه. فهذه الطرق لا تتبع إلا لسبل التهذيب الأولية. ولا حاجة لنا بها.. فهى ليست نتاج تهذيب مصطنع»(١). من ثم فتمارين الـ "الفالون جونج" أسهل وتزخر بالخير الطبيعى، دون الحاجة أيضًا لجبال وغابات. إذ يمكن

---

(١) Li Hongzhi. *China Falun Gong*, Hong Kong: Falun Fo Fa, 1998, p. 154.

ممارستها فى بكين فى أكثر أيامها تلوثًا بالكيماويات. إلا أن المفتاح لا يكمن فى التمارين بقدر ما يكمن فى ممارسة التمارين والعيش ضمن التشريع البوذى (فا). ولا مجال لوجود تشريع بوذى حاليًا. لا مجال إلا لجهود متواصلة نحو صلاح الذات فى كافة جوانب الفكر والسلوك. لا شك أن هناك عالمًا بوذيًا مقننًا للغاية ولكن ليس فى داخله أى تشريع بالمعنى المتعارف عليه. ليست هناك وصايا أو نواهٍ. و "فا" لا ينبغى ترجمتها بمعنى "تشريع"؛ فهى أقرب إلى الـ"تاو" أو "النهج". أما إذا تُرجمت بمعنى "تشريع" فإنها تسمح للتنظيم وللى هونجزى بتحكم كبير فى مريدى الـ"فالون". وكما أن "نظام التهذيب" لدى هونجزى أعظم وأفضل من غيره فإن الـ"فا" أيضًا تشريع أعظم وأفضل من غيره، بما فى ذلك أى تشريع تفرضه الدولة. ولاداعى للدولة ولا قوانينها. وتهذيب الـ"كى" من خلال الـ"كيجونج" هو تهذيب لطاقة كونية. إنها الطاقة التى تسمح فى كتب أنج لى الهزلية وأفلامه للأبطال بأن يطيروا. إنها الطاقة التى تتدفق داخل خطوط طول الجسم الحساسة لإبر الوخز. إنها الطاقة التى تمتزج بطاقة الكواكب والكون. إنها طاقة داخل الجسم وفوق الدولة ووراء الكوكب.

ولى هونجزى لا يوجه أتباعه لعصيان الدولة وقوانينها. ولم ينشئ لنفسه طائفة. وصوره وهو يعرض الـ "كيجونج" فى كتبه لا تصور إلا شخصًا يبدو بارعًا فى التمارين. لكنها توحى بشيئين، غياب أولية الدولة والحزب وعدم الاعتراف بأى منهما، والتنصل من المسافة، فهى ليست بحاجة للجبال؛ فهى حركة فى المدن تفزع السلطات. وهى لا تفزع بسبب ما فعلته الـ "فالون جونج" قبل حظرها، بل بسبب ما قد تفعل، بل ما تفعل حاليًا حيث تقاوم. وهى فى مقاومتها تكشف عن حافة أصلب مما هو معروف عن أية حركة بوذية وتاوية.

والحقيقة أن هناك مقاومة بوذية منذ فترة على عدد من الساحات العالمية. فرهبان البوذية احتجوا سلميًا على الوجود الأمريكى فى فيتنام بتغطيس أنفسهم فى النفط وحرق أنفسهم أمام آلات تصوير العالم. وظهر فصيل من طائفة بوذية ذات يوم فى أفغانستان ليقاتل مع المجاهدين ضد الاحتلال السوفيتى. ولم يمثلوا عونًا كبيرًا حيث لم تزد أسلحتهم عن مضارب الأرز (نوننتشاكو) التى اشتهر بها بروس لى فى أفلامه. وبغض النظر عن مدى إنكار الدلاى لاما فهذه هى الحالة التى لديه ضمن طائفته من المتهورين الذين يخططون لمقاومة الاحتلال الصينى يائسين من دبلوماسية الشيخ الفاشلة ومفاوضاته الدورية (من خلال الوساطات) مع الصينيين. إلا أن المتهورين لا يقلون بوذية عنه، ومصورو جيش التبت وهم يقفون تحت السلاح جعلوا كل جندى صفيح من جنود جمهوريات الموز يبدو منذ ذلك الحين مثالاً للدقة والحرفية.

والمتهورون يطرحون التساؤلات نفسها التى طرحها نيتشه عن البوذية. وكثيرًا ما يتم التغاضى حاليًا عن أن نيتشه كان شديد الاهتمام بالبوذية حيث تأثر بشدة بشرح شوبنهاور لها. وكانت هناك آنذاك معرفة أولية بالبوذية، إلا أن كلاً من شوبنهاور ونيتشه كان جادًا فى نوعية الدراسة الممكنة عن تلك العقيدة[١]. لكن نيتشه طرح على البوذية السؤال الأساسى نفسه الذى طرح على المسيحية، ولو أنه كان يعتقد أن البوذية متفوقة على المسيحية. وكان السؤال: أين نقطة المسؤولية؟ كان خيرًا إدراك أن هناك معاناة أزلية فى العالم؛ دوائر لا تنتهى منها، ولكن من المسئول عنها؟ من ذا الذى يقبل أن يكون مسئولاً عنها؟ من ذا الذى يتولى مسئولية أخلاقية

---

(١) David Loy. 'Beyond Good and Evil?' A Buddhist Critique of Nietzsche' *Asian Philosophy*. vol. 6. no. I. 1996. pp. 37-58.

عنها؟[١] افترض نيتشه الاستحالة الأخلاقية للسكون. فما أن تُدخل المسئولية فى العالم البوذى أو التاوى حتى يضيع "النهج" والتاو. فالصلب يدخل فى الساكن. ولابد من إعادة تصنيعه حتى يظل باقيًا فى عالم يتنفس الكيماويات وأدخنة العوادم ويدرك الحاجة للمسئولية. فى أعظم أفلام أنج لى عن موضوع صينى "النمر الذليل والتنين الخفى" نجد البطلة الشابة العنيدة جن يو وهى باعتراف أنج لى نفسه تجسيد للحرية فى عمر من الطقوس والسلوك المقنن[٢] تستدرج البطل الصالح لى مو باى إلى فخ قاتل. وفى المشهد الأخير من الفيلم نراها حتى وهى على وشك الاتحاد مع حبيبها الخارج على القانون تختار أن تلقى بنفسها من فوق جسر جبلى على الموت إقرارًا بالمسئولية. وفى النهاية فحتى الحرية لابد أن تعترف بالمسئولية. وفى النهاية فالحياة فى الجبال مستحيلة.

كما يمكن رؤية الصلب فى اللين

فالجمال قد يكون لازمًا فى الشر

إن إيمان الشنتو اليابانى بالـــ "كامى" يعتبر متعدد الأوجه. فهو بصورة ما دين تمركز. وفى حين تكمن عظمة التاوية فى رؤية الصلات الكونية والروحية والزاخرة بالطاقة بين الأشياء كلها ومنبعها العام، وتحقيق رؤية شاملة، فإن الشنتو روحانى فلسفى. فكل صخرة يمكن أن تكون لها روح أو "كامى" فى داخلها، وكل شجرة وكل ورقة نبات. كانت هذه تعاليم إيزه شنتو فى القرن الثالث عشر والتى كانت ترى فى الكون كله "كامى" عظيمة واحدة، أو لدى معلمين من أمثال رازان هاياشى فى القرن السابع عشر والذى كان يَعتبر "نهج" أو "فعل" (المقابل اليابانى للتاو) الــ"كامى" و"نهج" الإمبراطور

---

(١) Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ*, trans. R.J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin, 1968.

(٢) أنج لى، فى المسرحية السينمائية "النمر الذليل والتنين الخفى"، لندن، فابر وفابر، ٢٠٠٠، ص ١٣٨.

شيئًا واحدًا - أى أن الإمبراطور عنده يجسد روح كل ما هو موجود فى اليابان، وبما أنه تجسيد لها فهو أيضًا التعبير الطبيعى عنها. ولا شك أن الـ"كو شنتو" (الشنتو القديم) كان به "كامى" سماوية أو "ميكوتو" تعيد بوذا إلى تاريخ سابق وتقف فى تسلسل هرمى بين خالق أصلى وكل ما عداه. ومع ذلك كانت الـ"كامى" موجودة ضمن أشياء محددة فى الطبيعة بخاصة؛ ولم تكن كائنات روحية أو سمات روحية وحسب، ولم تسكن الأشياء الطبيعية والجميلة وحدها، فهى لا أخلاقية. كانت صفة فى حد ذاتها ولم تكن تراعى مبادئ إلا مبادئ كونها البيئة الكامنة التى تسكنها البشرية كلها دون أن تدرى عادةً. إلا أنها فى الفن الشعبى تشترك أيضًا فى بعض السمات المتوفرة فى الأشباح الأوروبية؛ فيمكن لها أن ترغب فى أن تتخذ صورة جسدية. وبوسعها أن ترنو إلى محبوب. ولها أن تصبح امرأة جميلة لا أخلاقية لتجتذب رجل أحلامها، تجتذبه وتتمتع به وتقضى عليه. الروائى والكاتب المسرحى اليابانى الكبير يوكيو ميشيما فى "مسرحيات نوه" يصور الـ"كامى" فى صورة روح القمر تهبط إلى الأرض بغرض أرضى تمامًا[1]؛ ونجد تيمة من هذا النوع تتكرر فى العديد من أعمال ميشيما. والجدل لا يتعلق بما إذا كانت الـ"كامى" لا أخلاقية نتيجة نقص فى الأخلاق، بل ما إذا كانت فوق العالم الأخلاقى الذى يصبح حينئذ قاصرًا على شئون البشر. وعلى الرغم من محاولات التوفيق بين المثل الكونفوشية والشنتو فإن مشروعًا كهذا كان دائمًا إشكاليًا. فالصلة اللازمة بين السلوك القويم فى السماء ونظيره على الأرض مقطوعة إذا لم تكن هناك صفة استقامة فطرية.

---

(١) Yukio Mishima. 'The Damask Drum'. in *Five Modern Noh Plays*. New York: Alfred A. Knopf. 1957.

ينطوى اللاهوت المسيحى دومًا على مشكلة من هذا النوع مع إبليس، على الرغم من نشأته ككيان مع الفكر الدينى البشرى عبر آلاف السنين(١). ولا شك أن المسيحية الأولى كانت قبل تكتلها فى عدد من المجالس الموثوقة (والاستبدادية) وفى النهاية فى مراسم إمبراطورية رومية تتمتع بتعددية رائعة حيث كانت العقائد تتنافس فيما بينها لبلوغ درجة المعتقد القويم. ولا شك أن الإغراءات الغنوصية للكنيسة كان لديها شعور بإبليس كمعادل للرب – مبدأ توازن؛ تنافس يضفى على الخلق أكثر من بعد واحد؛ ما يشبه الـ"يين" بالنسبة لـ "يانج" الرب(٢). وبمرور السنين أضفى الفنانون والأساطير لإبليس – باعتباره المبدأ المضاد – حسنًا بديعًا وإن كان الحسن الذى تربطه الرومانسية بالتمرد البطولى. وفى أعماله عن سقوط إبليس وإغواء زملائه الساقطين يصور جوستاف دوريه ملكًا ذا عضلات فاتنة وملامح هشة. ولم يكن دوريه سوى امتداد لتراث من تصور كهذا مستوحى من تصور ميلتون فى "الفردوس المفقود". فجمال إبليس يترجمه فنانون من أمثال ويليام بلايك والرمزى الفرنسى جان دلفيل والرسام قبل الرافائيلى إدوارد بورن جونز الذى يصور فى لوحته "طرد إبليس من الجنة" موكبًا من رجال مدرعين بالعفة لهم وجوه إناث يهبطون درجًا من الجنة فى تباطؤ. وما من هزيمة هنا؛ بل كأنهم راحلون بعد تفاوض. يعلو وجوههم حزن ولكنهم لا يخلون من حسن. وعلى دروعهم السوداء لا تجد بقعة من دم ملائكى. فقدوا شيئًا ولكنهم لم يهزموا. وهى أوصاف تثير الجدل إذا قورنت بتصورات العصور الوسطى عن إبليس وجانه فيما يشبه السحالى الطائرة فى عصرهم. ولكن حتى هذه التصورات الوسيطة كانت بمعنى أن هذا ما يحدث حين يسقط الجمال. فبدل الرب جمال الملائكة الذين هبطوا قبح جان. وأوضح خطوة

---

(١) Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, London: Allen Lane, 1996.

(٢) Elaine Pagels, *The Gnostic Gospel*, New York: Random House, 1979.

مبدئية هى تحويل ما يشبه أجنحة الطائر المليئة بالريش إلى أغشية جلدية سبق أن منحها الرب للخفافيش - مخلوقات الظلام التى لا تستطيع حتى أن ترى النور نظرًا لأنها لا ترى أصلاً.

ومع ذلك يبدو أيضًا أن مسيحية العصور الوسطى كانت تجمع بين نوعين من المخلوقات الروحية. وفى الأساطير العبرانية التى تحكى حكايات توازى الحكايات التوراتية ولكنها تنمقها وتعدلها؛ فالملائكة الذين هبطوا يحتفظون بحسنهم ويظلون فى حوار مع الرب، بل استخدموا من حين لآخر لنقل رسائل من الرب. ويصبحون حزب معارضة صغيرًا فى السماء، ولو أن الجنة تظل تمثل ما قد نسميه اليوم "دولة الحزب المهيمن". ومن الأمثلة على ذلك الجدل بين الرب وإبليس فى مستهل سفر أيوب، وهو ما سنعود إليه فيما بعد فى هذا الفصل. إلا أن الأساطير العبرانية تعامل الجان كنوع روحى مستقل. يقول أنجلو رابوبورت إنها حصلت على "حقوق مواطنة فى أساطير اليهود" المستمدة من أصول فارسية[1]. فيصورهم رابوبورت فيما يكاد يوازى الـ "كامى"، فهم موجودون فى كل مكان ومتعددو الجوانب ولكنهم كيانات حساسة وليست قوية بطبيعتها (ولو أنها تسكن الشجر)؛ وليست لا أخلاقية بقدر ما تستهلكها طبيعة لا أخلاقية، أى أنها خلقت بصورة تحتم على هويتها كجان أن تعترض سبيل كل ما هو أخلاقى وصواب. فهم المعارضة السفلية لبيان السماء لما هو حق، وحتى الملائكة المطرودين لا تريد أن تكون لها صلة قوية بهم. فهم كائنات قبيحة ولكنها ذات أجنحة؛ وهم يتناسلون، وبالتالى فلابد أن يكتشفوا الجمال والجاذبية بينهم. ويمكن دفعهم بسبل غير عادية ليؤدوا خدمات بناءة، كقدرة سليمان على إرغامهم على المساعدة فى بناء هيكله السحرى. وتوجد مفارقة هنا فى أن هيكل الرب شيده الجان. إلا أن الجان فى هذا اللاهوت/ الأسطورة كانوا أدنى من الازدراء، فالجدل فى

---

(١) Angelo Rappoport, *Ancient Israel*, Volume I, London: Senate, 1995, p. 71.

الجنـــة قـــاصر عـــلى مـــن كانوا يتسمون بالإشراق والجمال من المؤمنين أو المطرودين. ومسألة تحول المطرودين إلى "أشرار" أيضًا توازى تحول الكنيسة المسيحية إلى التوحيد (القوة المهيمنة الروحية المنافسة للرب وقعت فى الردة)، وإلى الاستبداد أيضًا. فلا يمكن أن تكون هناك معارضة على الأرض، وبالتالى فيستحسن ألا يكون لها وجود فى الجنة، ومن جربوها كتبت عليهم اللعنة بعد أن وصموا أول مرة.

كان لابد من إعادة تأهيل إبليس كمبدأ موازن ومعارض – فضلاً عن كونه جميلاً – على يد ميلتون ومن جاءوا بعده. وتحول الكفاح ضد الحق الإلهى للملوك تشكيكًا أيضًا فى حق الإلهى. وبتطور الكفاح فى سبيل الحقوق الديمقراطية – سواء اتخذ منحى خطأ أم لم يتخذ – لم يكن مستغربًا أن يصور الساخرون المحافظون كلاً من روبسبير فى فرنسا وفوكس فى بريطانيا فى صورة شيطانية. إلا أن الكفاح الذى انتصر بصعوبة فى سبيل تطوير الديمقراطية النيابية كان كفاحًا لإيجاد شعور بالتوازن فى الميادين المؤسسية وفى التعبير العام. وتحولت الحرية إلى حد بعيد إلى لا شىء مطلق، بل إلى مبدأ مركزى يكمن فى القدرة على الانشقاق – كان غيابه تمييزًا لـــ "ديمقراطية" ضلت طريقها. وشهد المقابل اللاهوتى لذلك عودة الغنوصية، لا فى شكل الكنيسة والعبادات، بل فى أدب علم خيالى شعبى. والأخروى الآن إما أضفى عليه طابع تقنى فى أحد أفرع العلم الخيالى، أو طابع خيالى فى الآخر. ونود أن نلقى نظرة على مثالين من الخيال، أحدهما إنجليزى والآخر صينى. وعلى أية حال ففى متاجر الكتب اليوم نجد الأدب الملائكى الشعبى موضوعًا على الأرفف بجوار كتب المبارزة والسحر، والمصورون يهرعون من أحدها إلى الآخر فى سعادة. والجنس الأدبى فى الوصف يتسم بالتجانس الآن، وليس فقط فى الصورة على الورق، بل فى الصورة كما تنشئها الكتابة. ووصف مايكل موركوك لـــ "أرباب العدل"

الهابطين من السماء لمواجهة "قوى الفوضى" على الأرض يكاد يكون صدى دقيقًا للوحة بيرن جونز "طرد إبليس من الجنة" – بيد أن موركوك يبدى تهكمه البهيج – فأرباب العدل ليسوا كتائب لإبليس؛ بل يمثلون المبادئ العكسية. أم ماذا؟

يحتل مايكل موركوك موقع الصدارة فى كتابة العلم/ الخيال. ويبدو جنسه الأدبى لأول وهلة خيال مبارزة وسحر تمامًا. لكن السحر وعلى خلاف سلسلة "هارى بوتر" المعاصرة لا يقف وحده كمسلّم لا يفسره إلا قوانين السحر الفريدة. وهو فى حالة موركوك يلائم فيزياء تأملية ذات أبعاد عديدة فى أزمنة وأماكن عديدة أو ما يسميه هو "نطاق الأكوان" (multiverse). والبطل فى رواياته أمير أمهق من عرق شبه منقرض واسمه إلريك (فى الغالب). ومع أن موركوك مخلص لأفكاره عن نطاق الأكوان فهو يعيد خلق إلريك كمستودع لأبطال آخرين فى أزمنة وأماكن أخرى. وإلريك إذ يبدأ حياته فى حقبةٍ ما قبل التاريخ هو نفسه دوريان فون هوكمون فى حقبة سحيقة أخرى؛ وهو أيضًا فون بِك الذى يخوض حروبًا لا تنتهى إبان نشأة أوروبا الحديثة؛ وهو أيضًا جيرى كورنيليوس فى فترة أحدث. إلا أن إلريك هو النموذج الأولى، وفى سلسلة الروايات المخصصة له يجسد موركوك لأول مرة إحساسه بتوازن فى نطاق أكوانه. والمشهد الذى يهبط فيه "أرباب العدل" من جنة ما نجده فى آخر روايات سداسية[1] إلريك الأصلية (ولو أن موركوك يكرر بطله فيما بعد).

ويكاد إلريك يتم تجسده على الأرض، إلا أن الكوكب البدائى لايستطيع أن يدخل مرحلته الجديدة الأكثر إنسانية إلا بعد وجود توازن بين القانون والفوضى، بحيث يمكن للجنس البشرى الناشئ أن يحيا فى تسامح. وتجتمع

---

(١) Michael Moorcock, *Stormbringer*. مجمعة مع الروايات الخمس الأخر فى مجلد شامل بعنوان "إلريك" (لندن، ٢٠٠١). ونشرت هذه الرواية منفصلة فى عام ١٩٦٥

القوى الكبرى للنقيضين الأوليين فى ساحة نزال مستقاة أو تكاد من أسطورة أرمجدون التوراتية. وهى رؤيوية دون شك بالنسبة لعشية حقبة إلريك؛ ومع أن كتابات موركوك أصبحت شيئًا فشيئًا أكثر كآبة وشبه أدبية فإنها كانت فى تلك المرحلة رؤيوية لدرجة تجعل القديس يوحنا متواضعًا بجانبه. ويتدرع "أرباب القانون" بدروع مصنوعة من مرايا بيضاء وينزلقون فى الفضاء. ورمزهم سهم مستو واحد، فالقانون لا يسمح بأى انحراف. أما "قوى الفوضى" فتمتطى وحوشًا غريبة، وهم متعددو الألوان. ومن بينهم "دوقات الجحيم" القرمزيون، وكل ما حولهم مكرس للون والتنوع والغموض والخلاف. ولا تقل "قوى الفوضى" جاذبية عن "أرباب القانون"، ولا دور للمعركة الكبرى إلا تحرير الأرض من هيمنة أى منهما.

إلا أن التوازن الناجم ليس متماثلاً. إنه مسألة مسننة، وبالتالى يصبح للفوضى نتوء فى المستقبل. ويصبح القانون هو حزب المعارضة ويلزم نطاق الأكوان بإحساس بالاتجاه والتطور، لكن التوازن حالة مد وجزر، حالة صراع، وهو صراع عنيد فى الغالب. ولا يمكن للرمز التاوى لتكامل الأضداد أن يبلغ السلاسة التى توحى بها خطوطه المنحنية. ولا يكشف موركوك عن رمز الفوضى المتمثل فى خطين أشعثين محززين من الإضاءة المتشعبة أحدهما أصفر والآخر أسود ويقطع كل منهما الآخر إلا فى موضع لاحق من الرواية حين يكرر موركوك شخصية إلريك[1]. إنه صليب معقوف كهربائى، ولكنه ليس شيئًا يتمناه حتى لى هونجزى فى تلاعبه بالرمز.

والمثال الثانى مستمد من سلسلة كتب هزلية من هونج كونج بعنوان "تيين ها"- السماء والأرض (الكون)[2]. وظلت هذه تتصدر قائمة المطبوعات

---

(١) Michael Moorcock. *The Revenge of the Rose*. London: Grafton, 1991.

(٢) نشرته مجموعة تسمى "الخبراء الكبار المحدودة" (Magnum Consultants Limited). ورسومهم الهزلية منشورة على موقع www.comicworlds.com.

نصف الشهرية الأكثر مبيعًا لسنوات فى آسيا والجاليات الصينية حول العالم، وقام على أساسها فيلمان سينمائيان على الأقل. وللسلسلة جزءان منفصلان تمامًا. فإلى العدد ٢٥٩ تتعلق مغامرات السلسلة بأبوى الصبيين اللذين لعبا الدور الأول من ٢٦٠ فصاعدًا. وبحثنا يتعلق بالأبوين؛ وأحدهما يدعى "ريح" والآخر "سحاب". ولهما سمات سحرية مستمدة من الكون الأولى التاوى. و"ريح" بصفة خاصة على قدر كبير من الوسامة وإن كان أعور؛ يتمايل شعره الطويل فى الهواء وهو طائر كدوامة تدور. لكن هناك مقاتل ثالث فى القصة. وكان ثلاثتهم أصدقاء وشركاء فى التدريب، وعلى الرغم من اختلاف مهاراتهم القتالية فهم متساوون فى تلقيهم تعاليم واحدة. وقدرهم أن يحصلوا على سيوف الكون السحرية، وهناك سبل عادلة وأخرى غير عادلة للوصول إلى هذا الهدف.

والمقاتل الثالث ذو الشعر المتوهج والوسامة الشديدة أيضًا يتخذ سبيل البغى. فيتناول جرعة التنين فيكتسب شيئًا فشيئًا طاقة التنين المتوهجة لا شعره وحده. وليس هذا ما يجعله شريرًا. فالتنين فى أساطير الصين مخلوقات حميدة تصور عادةً كرسل من السماء. بل لأنه يسعى لطاقة التنين ليستعين بها على الظلم والبغى. ولكن بتلبسه شخصية التنين فإن خصاله اللا أخلاقية تدخل فى شخصية لا أخلاقية. وبعد العدد ٢٠٠ بقليل يفقد انعكاسيته. ويصبح شريرًا لا لانتصار الشر فى اتزانه الداخلى؛ إذ لم يعد لديه اتزان داخلى. بل هو شرير لأن الخير ليس له مكان فى داخله. ومع ذلك فهو يحتفظ بوسامته إلى أن يسمح الغضب فى مواجهة الهزيمة فى الأعداد الأخيرة للقبح بأن ينشأ فيه إلى أن ينطلق ليتغلب على كل ما ظاهر على السطح، ويموت كوحش متوهج بشع ويحترق شَعره بنيران غضبه فيصير رمادًا. ومع ذلك ففى الأعداد بعد ٢٥٩ حيث يكبر ولدا ريح وسحاب ليحتلا مكان أبويهما يظهر ابن المقاتل التنين أيضًا. وهناك عودة أبدية هنا. لكن

ولدى ريح وسحاب لا يتمكنان من معادلة ابن التنين كما فعل أبواهما. فالولدان أكثر غموضًا وسريعا التأثر بالشر. فيتعاركان فيما بينهما وفى داخلهما، بل يعقد كل منهما تحالفًا مع ابن التنين. وأعداد الأبوين أكثر هزلية من أعداد الولدين، لكن الأعداد الأولى لاقت نجاحًا أكبر كحكايات أخلاقية لأنها عُرضت فى صورة حكايات أخلاقية.

والمحور الأساسى من العدد ٢٤٢ إلى ٢٤٧ هو "معبد السماء" الذى لايزال يجتذب السياح فى بكين. وهو فى الكتب الهزلية مغلف دائمًا برياح وعواصف رملية تهب بينما يتقاتل الأبطال حوله، ويغلف التراب والصناج معظمه حاليًا. وفى مدرسة فن الرسم التقليدية الصينية يصورون المعبد بلاطة ببلاطة وعارضة بعارضة بصورته الراهنة حين يزوره المرء اليوم فى بكين. وهو ليس الاستعارة الوحيدة. ففى العدد ٢٤٣ هناك تحوير لرسم دوريه لإبليس وهو يُطرد من الجنة؛ ولكن ليس ميكائيل الذى يحبط إبليس ، بل المقاتل التنين (إبليس) هو من يطرد أحد معلميه القدامى. والتيمة مع ذلك عن الصراع العاتى بين الخير والشر فى قلب الجنة والأرض، للتحكم فى الغاية الكامنة فى مسمى "هيكل الجنة"؛ وتخوض غماره شخوص رُسمت بأعلى قدر من الجمال التشريحى الممكن لأى فنان. وهناك صراع - إن لم يكن جدلاً - فى الجنة حول الخير والشر؛ حول التوازن العنيد بينهما؛ حول من نكون له الغلبة، الحزب المعارض أم الحاكم؛ ويبدى كلا الجانبين خصالاً حسنة. وهناك صراع سياسى مع أدوات الإغواء المعتادة.

تاريخ إيران الجميل

نظرًا للتوترات المستمرة والخطر بين الولايات المتحدة الأمريكية وإيران فى عام ٢٠٠٧ فربما لم يكن مستغربًا أن تعتبر المؤسسة السياسية الإيرانية فيلم "٣٠٠" القائم على كتاب هزلى هجوميًا. فحتى الأسطورة

الأصلية (ليس ثمة دليل سليم تاريخيًا على وقوع الحدث) التى تدور حول حفنة من الإسبرطيين وحلفائهم الطيبيين وصمودهم فى مواجهة عدد غير مقنع هو مليونان من الفرس المسلحين تعتبر مهينة. فهى توحى بأن الفرد الغربى الواحد يساوى فى البسالة القتالية ما لا يقل عن ٦٦٦٦ فردًا من الفرس. وحتى فى ذلك الوقت كان الفرس بحاجة للخيانة لكى يتغلبوا على أقل دول المدن الإغريقية حضارة. لكن الكتاب الهزلى والفيلم يختزلان حتى الأسطورة الأساسية فى محاكاة ساخرة لها. فيصبح خشايارشا عملاقًا يشتهى ارتداء ثياب النساء؛ والإغريقى الذى يخون الإسبرطيين يصبح الأحدب ذا الحدب الذى لا يضاهيه مائة وحش؛ والمرأة الإسبرطية فجأة تصبح لها حقوق تمتاز عما يتمتع به حتى الرجل الفارسى من حقوق؛ وعندما يشن المحاربون الإسبرطيون هجومهم فإن تحركاتهم القتالية تبدو كأنها مستمدة بصورة مريبة من تدابير الساموراى وألعاب السيف التى تشاهد فى الألعاب الإلكترونية، ولاتتناسب فى أى الأحوال مع سيوف الإسبرطيين البدائية، ويتهاوى الفرس كما يتهاوى الهشيم أمام المنجل. ولا يصمد منهم إلا الرماة والمحاربون على ظهور الخيل ممن يهاجمون المشاة من الإسبرطيين الذين لايتوقفون عن تطوير قدراتهم، حتى فى مماتهم يرقدون ويتم تصويرهم من أعلى كأنهم تحولوا إلى بساط يزدان بالرسوم أو تنويعة من جدارية كنيسة سستين لميكلانجلو. وهو فيلم فظ فى شكل جميل وفنى، ولكنى لا أشك فيما أثار من غضب.

كان الجانب القهرى من حروب الفرس والإغريق هو الفنون المتفوقة لدى الفرس. ولم تدخل اليونان ولا سيما أثينا عصرها الذهبى إلا بعد إعادة بناء أثينا بعد أن اجتاحتها نيران الفرس. وحينذاك فقط أصبحت معابد أكروبوليس وعمارة أثينا الأسطورية ممكنة، وصارت الموقع المناسب والمنطقة هندسيًا لاستضافة معنى الديمقراطية الغربية التى بدأت بصيحات

أسواقها وخطبها العنيدة. لكن إمبراطورية خشايارشا التى دعيت اليونان للانضمام إليها كانت أول إمبراطورية عالمية حقيقية من حيث الأعراق والأمم التى دعيت لحمل السلاح مع خشايارشا. كانت إمبراطوريات بين النهرين سامية، والإمبراطوريات المصرية تركزت على ضفاف النيل. ولم تكن إمبراطورية الفرس ديمقراطية، ولكنها كانت تتسم بالتسامح والتعددية. ولم يكن مؤسسها كورش الأكبر فى أواسط القرن السادس قبل الميلاد أول من وضع مجموعة قوانين (كان هذا لوح حامورابى فى حوالى عام ٤٠٠٠ ق.م وكان سومريًا أو عراقيًا بتسمية عصرنا) ولكنه وضع أول ميثاق لحقوق الإنسان يتعلق لا بالحريات السياسية بل بالتسامح وحقوق الأديان واختلاف المعتقدات. وفى عام ٥٣٩ ق.م استولى على بابل ثم حرر اليهود فعادوا إلى إسرائيل ليعيدوا بناء الهيكل الذى هدمه البابليون. وأعيد اختلاق أعمال سليمان (والجن) بتسهيل من أحد الفرس.

وكان أحد أحفاد كورش وهو خشايارشا الذى تولى العرش فى عام ٤٨٦ ق.م. له أكثر من هوية واحدة. وهو يعرف باسم "أحشويرش" فى سفر إستر، وهو زوج إستر المسبية اليهودية التى أفلحت بعد كثير من مؤامرات البلاط فى إقناع زوجها بإعلان مشروع قانون بحقوق اليهود. من ثم فمهما كان للفرس من فضل على الإغريق فإن لهم فضلاً أكبر على الفرع الآخر من العرق الغربى. كما سمحت إعادة بناء هيكل أورشليم بظهور طبقة كهنوتية جديدة بين بنى إسرائيل، وكان عزرا وجماعته هم من أخذوا يجمعون الوثائق المبعثرة والمخطوطات المتفرقة وينقحون الأدب الشعبى لتدوين كثير مما يعرف الآن بالعهد القديم، أى العناصر التشريعية والسلوكية الأساسية لأسفار موسى الخمسة، أو الأسفار الخمسة الأولى الأساسية التى تشتمل بالإضافة إلى قصتى الخلق والخروج على تشريعات بنى إسرائيل التى تشكل إلى الآن لب السلوك القويم عند اليهود. وللفرس ولخشايارشا أفضال

كثيرة على الغرب بل حتى على الإسرائيليين الذين يخشون تطويرهم قنبلة تنافس قنبلتهم.

وفارس التى خرج الإسكندر المقدونى فيما بعد لمواجهتها وغزوها خاض كثير من الإغريق حروبًا ضدها لتتحول إلى خلف متداعٍ لإمبراطورية خشايارشا. وعلى أى كان الوقت حان للثأر، فغزو بغزو، وغزو لشيء تهرأ وانقضت فترة صلاحيته. بيد أنها كانت أى شيء إلا هذا. وما إن غزا الإسكندر فارس وبلغ حدودها مع الهند حتى تعرض هو نفسه للغزو من قبل ثقافة من غزا؛ ولهول كثير من أتباعه أصبح بوتقة لانصهار الفارسى واليونانى وافتتح حقبة هيلينية خاصة كانت أبعد ما تكون عن انتصار الغرب، بل كانت انتصارًا لنزعة ثقافية تعددية انتهت بأن جعلت أخلافه من البطالمة أبعد عن الإغريق. وعندما صوره الرسامون الفرس بعد ذلك بفترة طويلة صوروه وهو يشيد أسوارًا من حديد ونحاس حول حدود فتوحه فى الهند لإبعاد تهديد مشترك آنذاك للمخاوف الرؤيوية المسيحية والإسلامية، وهو شعوب يأجوج ومأجوج. ولم يتم إضفاء الطابع المحلى كاملاً على الإسكندر مع أن كثيرًا من اللوحات تصوره بلحية النبالة الفارسية وثيابها، إلا أنه أصبح من المعالم الأساسية للخطاب الفارسى والشرق أوسطى باعتباره الممثل شبه المقيم "للآخر" العظيم ونهج تفكيره. وأصبح يمثل مبدأ المعارضة الأساسى الذى ما كان للفكر الإسلامى أن يتمكن من إثبات تفوقه بدونه. وكان ما عرف بـــ "فكر الإسكندر" ويشمل إبقاء المفكرين الإسلاميين على المعالم الأساسية للفكر الأرسطى والأفلاطونى بعد أن مات فى الغرب لا يقل أهمية بالنسبة للفلسفة الإسلامية عن الإسلام نفسه.

هذا الشعور بالانصهار المشكوك فى أمره نجده أيضًا فى الفن الهندى. فمنحوتات قندهار بشمال الهند فى القرن الثانى الميلادى تساق غالبًا كدليل على تأثير اليونان، وهى كذلك بنزعتها الهيلينية نحو الطبيعة وسماتها

الإنسانية الغالبة. وتحول بوذا إلى رياضى يونانى مسربل جالس فى وضعه التأملى. ومع ذلك كانت هناك قوى أخرى لها تأثيرها. فالحركة الفنية فى قندهار كانت أكثر تأثرًا بالافتتان الرومى بالفن اليونانى منها بالفن اليونانى فى أصوله، أى أنها كانت أوثق صلة بطرق التجارة الجديدة بين الشرق والغرب منها بالتأثير المتبقى للإسكندر وإن كان هناك بعض من هذا التأثير فعلاً. والأهم أن التأثيرات الفنية الجديدة كانت هى المطلوبة فى الحركات الدينية فى ذلك العصر، حيث أفسحت البوذية الرهبانية الطريق لبوذية الـ"ماهايانا" وهى بوذية "عجلة كبيرة" تختلف عن العجلة الصغيرة للفضاءات الكهنوتية المغلقة. وكان هذا الشكل من البوذية فسيحًا وإنسانيًا، وكان يؤكد كثيرًا على الشخصية الحديثة الظهور لـ"بودهيساتفا" وهو القديس الذى رفض النيرفانا فى سبيل رسالة مسيحانية متناسخة لمساعدة الإنسانية على الأرض. وكانت التعددية الهائلة للـ"بودهيساتفات" تعنى أن الإنسانية مشبعة بهم. فيمكن لأى أحد أن يطمح إلى رسالتهم وبالعناية المناسبة والإخلاص أن يصبح واحدًا منهم بعد أداء الطقوس والنذور فيما بعد ولو كعضو صغير جدًا فى سلالتهم. وكان الغرض جعل الأرض مكانًا أفضل لا الوصول إلى الجنة. ورحبت البوذية الإنسانية بالنحت الإنسانى. لكن النحت الإنسانى لم يظل يونانيًا أو يونانيًا روميًا لمدة طويلة. فكف عن اتخاذ وضعية الرياضى بهيبة عضو بمجلس الشيوخ يرأس جلسة. وهذا المزيج كانت له قدرة على التكلف المباشر. وكانت أفغانستان هى التى شهدت فى أواخر الحقبة القندهارية من القرن الخامس إلى السابع الميلاديين الاندماج الفعلى الكامل للسمات الإنسانية والطبيعية اليونانية (وإن صارت الآن شرقية أكثر من كونها قوقازية) مع المنحنيات الجارفة والخنثوية المثلى للفن الهندى، وللفن التبتى فيما بعد. وهناك رأس باقية لبوذا فى متحف فيكتوريا آند ألبرت بلندن ينظر فيه بوذا لأسفل فى تأمل وشبه افتتان وبعينين شبه مغمضتين. ولو بقى الرسم لبدا كأنه يرف بجفنيه – بوذا المتغزل فى حياء. وما كان للتقويرة الباقية إلا أن تنتمى

لجذع يقف منثنيا وربما يرتكز على إحدى ساقيه دون الأخرى، وهو الوضع الكلاسيكى للمنحوتات التبتية اللاحقة لتماثيل "بودهيساتفا". وفى منطقة فندقستان الأفغانية هناك دير يجتمع فيه هذا المزيج من النزعة الطبيعية والحسية مرة أخرى وبشكل من التأنق فى الإيماءات والزينات. وما لايزال يونانيًا فى هذا واصل تأثيره على الفن الصينى، ولو أن هذا ما لبث أن اتخذ الطابع الصينى. فلقى الإسكندر وكل ما جاء بعده – التأثيرات الغربية التى وصلت الهند وما وراءها – التقدير ونسخت واستوعبت وتحولت. وفى الإمبراطورية الهيلينية فى آسيا الصغرى وفى فارس والشرق الأوسط أصبح ما كان من الإسكندر جزءًا من الجدل الدائر وشيئًا متأصلاً فى خطاب العصر، واصطبغ بصبغة طبيعية باعتباره تأثيرًا أساسيًا ضمن ما قيل إنه ثقافات محلية أصيلة وتعاليمها ومتمايز عنها بالتضاد أيضًا.

ومن فارس جاء شىء ربما أثر على الغرب بصورة أكبر مما أدركته فارس أو الغرب. فهناك ولا شك بعض آثار الزرادشتية فى البوذية الأفغانية وفى النسخة التبتية الشهيرة من البوذية، لكن تعاليم المعبد الفارسى الكبير عززت على الأرجح كل ما يعتز به الغرب على الجانب المسيحى من التراث اليهودى المسيحى؛ وسبق أن رأينا كيف أسهمت فارس فى إحياء التراث اليهودى.

هناك قلة قليلة من الزرادشت باقية حاليًا، ويطعن من بقوا فى نقاء إخوانهم؛ فالزرادشت الفرس يشككون فى صدقية الزرادشت من الهنود البارسيين الذين كانوا جزءًا من شتات قديم من فارس. وقصر الزواج على السلالة النقية معناه موت الجماعة الصغيرة المنغلقة أو اضطرارها لتوسيع إحساسها بالحصرية. ومع ذلك يظل كثير من طقوسها حيًا كطقس القفز فوق النار فى رأس السنة الجديدة الفارسية – وترديد أغنية "بياضى لاحمرارك واحمرارك لبياضى" – الذى لايزال يمثل عادة قومية حتى فى إيران

الإسلامية الشيعية الخاضعة لسيطرة آيات الله حاليًا. والزرادشتية تلقى التسامح فى إيران بصفة خاصة ولكن باعتبارها منظومة عقائدية سابقة على الإسلام، أى أنها لم تسع لتحدى الإسلام أو استئصاله؛ فى حين أن العقيدة البهائية الأحدث زمنا والتى أسسها بهاء الله بين ١٨٥٣ و١٨٧٣ تتعرض للملاحقة. والبهائية عقيدة عامة، فهى ترنو إلى حكومة عامة وتتنبأ بعصر من العدل، بل بمرحلة وسط من العدل المؤقت – رحمة مؤقتة للبشرية. وهى بصورة ما مستمدة جزئيًا من الإسلام الشيعى بإيمانه بحقبة تأتى يحل فيها العدل ويظهر فيها أهل العدل. وهى بصورة أخرى توفيق بين بقايا توقعات التنوير فى القرن التاسع عشر ونير قوانين وإجراءات تجعل سفر اللاويين يبدو مبتذلاً وفجًا[1]. إلا أن رسالة الهداية الأصلية التى أخذها بهاء الله على عاتقه كانت لجماعات الزرادشت فى كل من إيران وبومباى؛ وقد يوصف عمله بأنه تفسير للأجزاء الأساسية "للكتاب الأم" (القرآن) مع التزام زرادشتى بطقوس التطهر والبقاء على طهارة من سوء التصرف والتى استن العديد منها فى أعمال بعنوان "الباب" لميرزا على محمد وهو أحد أسلاف بهاء الله ويشبه يوحنا المعمدان بالنسبة ليسوع المسيح. إلا أن الباب يبدو مشتقًا من التراث الفارسى والسلوك الزرادشتى مع أن أحد التفسيرات الأساسية لميرزا على محمد كان يتعلق بقصة يوسف وإخوته فى مصر كما وردت فى القرآن (سورة يوسف). لكن هذه الكتابات كلها تعتبر من قبيل الهرطقة فى نظر النظام الشيعى فى إيران لأنها تقدم تفسيرًا للقرآن لم يعد إسلاميًا تمامًا؛ كما تزعم أنها تمتاز على القرآن كوسيلة للهداية لعصر جديد؛ وهى ليست أثرًا آمنًا ونابضًا بالحياة يعاود التجلى فى العادات الشعبية. والبهائيون قوم مسالمون ولكنهم يسكنون البيئة الملائمة نفسها التى يسكنها الـــ "فالون جونج" فى الصين. وهم يسعون لحذف دين الدولة لا لمعارضته؛ إلا أنهم يعملون

---

(١) انظر أحد الكتب الأساسية لهذه العقيدة وهو "كتاب أقدس" لبهاء الله، لندن، ١٩٩٣.

بذلك على تجاوز أداة الحكم الشمولى. ومع ذلك فالقصد هنا أن الزرادشتية قد تشن حربًا عقيمة لكى تظل "نقية"، إلا أن الأنماط والتأثيرات التى خلفتها منتشرة بصورة معقدة.

جاءت شخصية زرادشت لأول مرة لجمهورها الأوروبى فى هيئة "زرثوسترا" لدى نيتشه. كان معرفة نيتشه بزرادشت لا تقل ضعفًا عن معرفته ببوذا، وكانت شخصية "زرثوسترا" عنده مزيجًا غريبًا من يسوع (يرحل فى طريق البحث فى سن الثلاثين كيسوع الذى بدأ مهمته الكينونية فى السن نفسه) والإسلام الصوفى المتسامى (من النوع الذى بلغ أوروبا من خلال اتصالاتها بالإمبراطورية العثمانية) وناسك بوذى (يعيش فى كهف أحيانًا) وشخص ملتزم "بالعودة الأبدية" - فى دائرة لا تنتهى من البعث والقيامة تعد موتيفة دينية عالمية كما تشير ميرشا إلياد(١)، ولكنها فى الوقت نفسه من معالم الزردشتية. والغريب فى كتاب "هكذا قال زرادشت" لنيتشه ليس توليف الشخصيات المنتقاة ودمجها فى شخصية زرثوسترا، بل الكآبة الغالبة على الفصل قبل الأخير حيث يثمل زرثوسترا. إذ انتصر لتوه على "البشر الأسمَى" وأضفى معنى حياته على رجل دميم، ولكنه الآن يغنى فرحًا بالأضداد: «الفرح كله يريد خلود الأشياء كلها، يريد الشهد، يريد الثمالة، يريد منتصف الليل الناعس، يريد القبور، يريد سلوى الدموع حول القبور، يريد الغروب المذهَّب»(٢). لكن هذا مرجعه أن نيتشه دون الكتاب فى غضون أسابيع قلائل، وكان خارجًا لتوه من فترة يأس كبير وكان يخلط انتكاساته بلحظات ابتهاج كبير(٣). وفى النهاية فإن كتابه هذا الذى يعد من أفضل ما كتب والذى ازداد خلودًا بوضع شتراوس مقطوعته بالعنوان نفسه (ولا سيما

---

(١) Mircea Iliade, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. London: Arkana, 1989.

(٢) Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, London: Penguin, 1969, p. 332.

(٣) Curtis Cate, *Friedrich Nietzsche*, London: Hutchinson, 2002, pp. 392-426.

بعد أن أصبحت هذه المقطوعة افتتاحية لمقطوعة "٢٠٠: أوديسا فضائية" لكوبريك) كان عن نبل زرثوسترا حين يكف عن الإيمان بأى شىء عدا دفع البشرية نحو الأمل. وعلى الرغم من اليأس فإن مهمة البشرية هى تحقيق عودة الأمل الأبدية. والسعى إلى الأمل هو القصد من المسئولية. وهذه ليست الرسالة المحورية للفكر الزرادشتى، ولكنها تصبح كذلك حين تقترن بتوازن فى الكون. لكن نيتشه يصور التأثير التاريخى للزرادشتية: تظل تعود إلى وعينا فى أشكال دائمة التغير – سواء نيتشوية أو بهائية أو مسيحية.

وكما أنه فى حد ذاته أشبه بطفرة فإن مشكلة الفكر الزرادشتى أنه كالبوذية لم يدوَّن إلا بعد سنوات طويلة من وفاة منشئه. فعاش زرادشت نفسه فى الفترة من ٤٠٠ إلى ٢٠٠ ق.م. إلا أن المقابل الزرادشتى للكتاب المقدس والقرآن وهو الأفِستا لم تدون إلا فى القرن الخامس أو السادس الميلادى بالاستعانة بأبجدية وضعت خصيصًا لها. وضاعت الأبجدية ومعها أجزاء عديدة من الأفستا الأصلية. وليس لدينا سوى ترجمات لبعض أجزاء الكتاب من ١٣٢٣م. والترجمة الإنجليزية عمرها قرن من الزمان وتوقف طبعها. والتاريخ العلمى للزرادشتية منذ عصر نيتشه فصاعدًا ينطوى على مشكلات معقدة. وكما فعل نيتشه يسعى الناس لتحميل فرضياتهم المعيارية الخاصة على تعاليمها. ولكن يبدو واضحًا أنها كانت ديانة توحيدية تدعو لإله واحد أعلى هو "أهورا مزدا" (الذى كان صناع العربات اليابانيون على علم به وأرادوا استغلال اسمه كما قيل لى). وكانت ثنائية أيضًا، ففى تلك الحقبة كانت هناك معركة لا تتوقف فى الكون بين الخير والشر، وكانت جهود روح أهورا مزدا القدسية و"مخلديه المقدسين" (ما يشبه الملائكة المقربين) موجهة للحفاظ على التوازن لصالح الخير. ونشبت هذه المعركة حسب قراءتنا على بعد مستوى واحد تحت المستوى الذى يسكنه أهورا مزدا نفسه. والخير من الناحية الروحانية على الأقل تمثله النار، لذا فالطقوس الزرادشتية تتخذ من

النار رمزها ومجازها الأول. وهى ديانة شديدة الشعائرية وكثيرة الطقوس وتبالغ فى الاهتمام بالطهارة – فهى مجاز آخر للخير.

وربما كان للزرادشتية تأثير واضح على تطور المسيحية، سواء المتغير الغنوصى الأول بما يولى من مكانة متميزة لثنائية الخير والشر كمبدأين متساويين ومتعايشين؛ أو الجوانب الأكثر حَرفية للوصف التأسيسى الأساسى. وغذا كلا الرافدين الجدل والمناقشات فى الكنيسة المسيحية الأولى إبان سعيها نحو الأصالة؛ وربما دخلا عن طريق الطائفة الزرادشتية التالية المكرسة لميترا إله النور والتى انتشرت بين صفوف جند الروم ممن خدموا فى فارس، وعلى نطاق واسع فى الأحياء العمالية بروما وغيرها من مدن إيطاليا. وفى تلك الآونة اعتنقت الكنيسة المتحدة التجسيد وأعلنت أن الثنائية هرطقة. وهذا التجسيد واضح فى أوجه التشابه بين الزرادشتية والمسيحية. وفى الصراع بين الخير والشر يظهر مخلِّص يدعى "ساوشيانت" (المسيح المخلص)، وسيولد لأم عذراء؛ ونتيجة لمجيئه الثانى (كان مجىء زرادشت هو الأول وقصَّره اغتياله) سينشب صراع رهيب بين الخير والشر مع انتصار رؤيوى للخير؛ وعند تلك النقطة تحدث الكوارث، فتذوب الجبال ويبعث الموتى وتعود إليهم أرواحهم ويخضع الجميع لحساب أخير يتخلص فيه الخيِّر ويخلد بينما يلقى بالشرير فى قاع جهنم. وتهبط مملكة أهورا مزدا إلى الأرض وتحكم بالخير أبدًا. وأوجه التشابه مع حكايات الإنجيل لا سيما متى وسفر الرؤيا قوية بما يكفى لكى تبدو كأنها اقتباسات؛ وإن لم تكن اقتباسات مباشرة فتأثر واضح. والباحثون يحجمون عن توكيد ذلك لأن الشواهد عرَضية. وعلى أى فهناك تعاطف بين الزرادشتية والمسيحية.

أشرنا فى فصل سابق إلى "ملحمة الملوك" (الشاهنامه) التى نظمها الفردوسى شاعر الفارسية فى القرن الحادى عشر. ويشبِّه المترجم هذه الملحمة الضخمة بالإلياذة، إلا أنها ربما كانت أشبه بالمهابهاراتا حيث يوازى رستَم شخصية أرجونا. وفى العصر الذى نُظمت فيه هذه الملحمة كانت

إيران أصبحت جزءًا من الإسلام، لكن القصيدة العظيمة تحكى عن عصر زرادشتى تغلب عليه الفروسية. وهى تحكى ضمن ما تحكى عن انتصار فارسى على فاليريان قيصر روما – بصورة تختلف تمامًا عن رؤية الروم – وهى وصف للفتوة والحكمة المتعددة الثقافات. وفى جو أممى تدخل فيه التأثيرات والفكر الصينى والإغريقى والهندوسى كجزء من الخطاب يلقن الفيلسوف الزرادشتى القيصر درسًا فى المسيحية. فيقدم صورة حية ليسوع وكيف ذهب إلى حتفه رابط الجأش؛ ثم يدمج يسوع باعتباره ابن الرب فى الرب نفسه الذى "هو واحد بصفته رب العالم ولا معنى لعبادة غيره". وهنا نجد ربطًا واضحًا بين توحيد وآخر. ومن الواضح أن الفيلسوف يقر تعاليم يسوع ضمن تعنيفه القيصر على استعماريته:

«روح المسيح تشهد بذلك. ألم تر ما قال عيسى بن مريم حين كشف عما كان يخبئ من أسرار؟ قال إذا أخذ أحد قميصك فلا تنازعه، وإذا صفعك على خدك فاهتز بصرك بسبب الصفعة فلا تستسلم للغضب أو تدع وجهك يشحب. أغمض عينيك له ولا تنطق بكلمة سوء. واقنع فى طعامك بأقل لقمة، وإن عدمتَ الممتلكات الدنيوية فلا تسعَ إليها. وأعرض عن الشرور واعبر هذا الوادى المظلم فى تواضع. أما الآن فالشهوة فيكم تغلب الحكمة وتضل قلوبكم عن العدل والفضل. تبلغ قصوركم عنان السماء وتحتاجون لإبل لكى تحمل مفاتيح خزائنكم. بخزائنكم حشدتم جيوشًا بدروع براقة. وفى كل مكان تقاتلون كمعتدين وتقضون على السلم بسيوفكم وتحيلون الحقول بركًا من دم. والمسيح لم يقُدكم إلى هذا الطريق»[1].

---

(١) الفردوسى، الشاهنامه: ملحمة الملوك، ترجمها إلى الإنجليزية روبن ليفى، طهران، ٢٠٠١، ص١٨٠-١٨١. ونضيف أن هذه طبعة معادة إيرانية لترجمة روتلدج وكيجان بول فى عام ١٩٦٧ التى نشرت فى بوسطن قبل الثورة الإيرانية باثنتى عشرة سنة – وأن روبن ليفى يهودى. وليس فى الترجمة تحامل على الولايات المتحدة على الرغم من وجود تشابه واضح بالسياسة الراهنة.

كان يسوع فى صدر الإسلام وإلى يومنا هذا إلى حد ما يعد نبيًا له مكانته؛ ولكنه كان فى الوقت نفسه أحد المعالم الواعية للفكر الزرادشتى كأحد أشكال التجسيد فى الزرادشتية نفسها - فضلاً عن أن تعاليمه تشبه تعاليم الأفستا. واعتنقت الزرادشتية بيئة شديدة التعددية والعالمية. ومن كورش وخشايارشا ومن جاء بعدهما كان التوسع الفارسى متعدد الثقافات، وهو أمر لم يتوقف قط. فكان "فكر الإسكندر" على سبيل المثال ماثلاً دومًا كجزء من لغة الخطاب، حتى وإن خفت قبل تجلى النور القدسى من الرب. ولكن كان هناك فى صدر الإسلام من الثقة بالنفس ما يكفى للاشتباك المتعاطف مع الفكر الغربى الذى كان الإسكندر مجرد نموذج له. وتمثل قصيدة "منطق الطير" لفريد الدين العطار فى القرن الثالث عشر التراث الإسلامى الصوفى الفارسى، فيما يشبه قصائد يونس أمره شاعر الأناضول فى القرن الثالث عشر[1] وبالطبع جلال الدين الرومى شاعر الفارسية فى القرن الثالث عشر الذى قامت عليه صناعة وأنتج منه "رومى خفيف"؛ فهو الشاعر الأكثر مبيعًا فى الولايات المتحدة ويمكن العثور على أعماله فى متاجر الكتب ضمن مجموعات الحكمة وتصوف العصر الجديد. وهو ليس أهل لهذا، وينبغى أن نتذكر أنه دخل التصوف من خلفية سنية وشرعية. وكان من طلاب المذهب الحنفى الذى هو من مذاهب أهل السنة الأربعة، وتأثر به فهمه للمنطق إلى حد بعيد. من ثم فهو ليس صوفيًا قائمًا بذاته. وكأتباعه الراقصين كان بحاجة للرقص قبل بلوغ السمو والاتحاد مع الله - كان هو مؤسس طريقة الدراويش الدوارين - فالشريعة شمعة تضىء الطريق. وهى ليست الطريق، ولكن لاسبيل لرؤية الطريق بدونها. و"الرومى الخفيف" الحالى سخر منه الرومى نفسه سلفًا. فقصيدته "الببغاء والزيت" تحكى عن ببغاء متكلم يريق زيتًا ثمينًا،

---

(١) أفضل ترجمة لأعماله قام بها طلعت سعيد هالمن Talat Sait Halman: *Yunus Emre: Selected Poems*, Ankara: Ministry of Culture, 1990.

وحين يعنفه صاحبه يدخل فى مرحلة من الصمت الغاضب، إلى أن يلقى يومًا راهبًا أقرع فيعود إليه النطق ويتهم الراهب ساخرًا بأن سقوط شعره ربما كان عقابًا له على إراقة زيت أيضًا. ويكتب الرومى عن مغالطة افتراض القداسة فى أحد الناس:

لا تفترض أن صورة مرآتك الأنقى،

مع أن هذه شاة حقيقية وقد يكون هذا صوتك؛

العالم بأسره ضل لهذا السبب؛

وقليل من يعرفون أولياء الله

يشبه الناس أنفسهم بالأنبياء

ويعتبرون أولياء الله فانين مثلهم(١).

ولا نجد فى الحقيقة لدى الرومى وغيره من شعراء الصوفية بعامة إلا القليل من التعبير عن المشكلات اليومية المباشرة. والعطار مثال آخر على ذلك حيث يعد كلام الطير مجازًا عن التوحد مع الله بما يستحيل على كلام البشر المنطقى أن يدنو منه. وفى إحدى خطبه المطولة فى قصيدته يموت الإسكندر ويثنى عليه أرسطو لعيشه "فى طريق الدين". ويسميه أرسطو "ملِك الإيمان" – وهناك تقليد إسلامى يعتبر الإسكندر رجلاً محميًا من الله وتقليد أقل يعتبره أحد الأنبياء قبل محمد. إلا أن فكره وفكر أرسطو، أى "فلسفة اليونان"، لا يمكنه أن يتحاشى الموت ولا يسعه أن يتجاوزه. لكن الطيور تطير إلى أعشاشها قبل أن تنفق، وتغنى بلغة ذات صلة بحب الله وبنوره، ولكنه – وهذه هى النقطة المهمة – ليس نورًا يقبل التفسير بالمعنى الحرفى.

---

(١) وردت كاملة فى Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West*, Oxford: Oneworld, 2000, pp. 375-6. وهى دراسة مطولة وكاملة عن الرومى.

"ش" الشرك فى هذا مع حقيقة المعرفة الحدسية

خير عندى من "ف" الفلسفة[1].

حب الله ونوره كالله نفسه، مجرد وغير قابل للتفسير بتعريف واحد ولاتنطبق عليه عبارة تقول "أنا أدركتُ الله وعرفته". وهو النهج الصوفى الإسلامى المكروه فى الوهابية التى تقف وراء أسامة بن لادن فى عالم اليوم. و"الشرك" ما يدينه منشئ الحركة الوهابية فى بيدائه التى تخلو من الطير. وترنيمة الطير هى ما يحتفى به المؤلف الموسيقى العظيم ميسيان – وراء القيود الشكلية للموسيقى. وهو أيضًا الصدع الذى يعانيه الإسلام اليوم، بمعانٍ تفوق ما بين الشيعة والسنة، لأنه لا يلقى التقدير فى رؤى الأصوليين عما ينبغى أن تكون عليه الدنيا. وطالما احتفظت تركيا غير الكردية بنسخة من التصوف يصبغها العصر الحديث والمغزى الدولى للذوق الإسلامى بصبغة أكثر براجماتية فإنها تصبح الدولة المسلمة الوحيدة التى يمكن التعاطى معها؛ إلا أن النيران الأصولية للسياسة والمخاوف الأوروبية هى التى تحول دون أن تصبح هذه لحظة اتحاد حقيقى. وفى غياب الاتحاد تشتعل نيران أخرى وتعاود النار الإيرانية الإحساس بالعلو.

وبعيدا عن حضور فوكوياما الفلسفى الراقص على إحساس جورج بوش بالانتصار بعد كل من سقوط سور برلين والنصر فى حرب الخليج الأولى، وبمعزل عن انتصار الليبرالية الذى أعلن "نهاية التاريخ" – أى اكتمال التاريخ أو مستقبل لا حاجة فيه للتاريخ بعد أن تمخض عن أفضل نتيجة يمكن أن يتمخض عنها – وبمنأى عن الغرور بأن الديمقراطية الليبرالية هى منتهى ما يمكن بلوغه من مصير، كان هناك إحساس ببداية

---

(١) فريد الدين العطار، منطق الطير، الترجمة الإنجليزية، بيتر إيفرى، كامبريدج، جمعية النصوص الإسلامية، ١٩٩٨، ص٤٠٢-٤٠٣.

تاريخ آخر. فالثورة فى إيران قبل أن تتصاع تمامًا لحزب رجال الدين كانت شديدة المثالية. وأضم إلى ذلك مدينة فاضلة شيعية تنظر إلى الوراء بقدر ما تنظر إلى المستقبل. كانت تنظر إلى الوراء إلى نشأة التشيع، حين احتجب الإمام الثانى عشر (يسمى الشيعة أحيانًا بالشيعة الاثنى عشرية) وهو من أحفاد النبى محمد؛ أى اختفى من المجتمع على وعد بأن يعاود الظهور يومًا – المقابل الشيعى لمجىء المسيح الثانى، وحتى المجىء الزرادشتى الثانى. وعندما يجىء مرة أخرى يبدأ التاريخ من جديد، ولن يكون هذا عصر فوكوياما و"آخر البشر" فى التاريخ، بل أول البشر – البشر العادلون الجدد – فى تاريخ جديد. ويعتقد أحمدى نجاد أنه يمتطى صهوة التاريخ – فالمجىء الثانى للإمام المختفى وشيك – فى حين تطبق "جياد سفر الرؤيا" على الغرب بالمعنى اللاهوتى على الأقل. لكن الإسلام الشيعى لديه ما هو أكثر مما قد يقوله أحمدى نجاد ساخرًا كما سنرى فيما بعد.

تاو ترنيمة الطير

هناك تحديد أدوار، وتغيير أدوار وإعادة تحديد أدوار فى أى تصور. والتصنيف "الصحى" ما قد يشتمل على مزيج من ثلاثتهم. وإضفاء صفة الشيطنة لا ينبغى إغراقها فى ترياقها. والشك موضع ترحيب دائمًا فى عالم يندر فيه ما يمكن أن يكون كما يبدو. وقد يختص مجال العلاقات الدولية برؤية الطبقات المدمجة لكل عنصر فاعل وخلفيتها لا مجرد طبقة تصور قسرًا على أنها أسوأ جانب ممكن. ومن الأفضل بالطبع أن يرى كل عنصر فاعل طبقاته المدمجة والمتناقضة غالبًا – وهى مدمجة معًا؛ ويمكن تحليلها فى أجزائها المكونة، ولكن يستحيل حلها تمامًا. ومع ذلك ففى عالم من الارتفاع والسقوط فى المجال الدولى يبلور كل عنصر فاعل رونقه ومكانته كدعامة للنصر. والمسألة بالنسبة للمراقب – وبالنسبة لرجل الدولة الحصيف

– ألا يصدق شيئًا، ولكن أن يصدق كل شيء؛ أن يعرف ويصدق كل طبقة من الكل حتى حين تكون الطبقات غير منضدة بانتظام بل مواد مبعثرة تشكل ملصقة حية لأشكال وألوان متبادلة – جاكسون بولاك ثلاثي الأبعاد. وهذا لاشك سيجعل دراسة العلاقات الدولية بل مزاولتها أمرًا رائعًا مقارنة بكآبتها الحالية فى علاقات القوة.

إن ما يذهل المشاهد عندما يدير كنت ناجانو فرقه الموسيقية العالمية كيف يتحرك شعره الطويل مع الموسيقى. وما يذهل المستمع هو أنه من تلاميذ ميسيان. وناجانو يعمل وبشكل حصرى تقريبًا بذخيرة حديثة تشمل عملاً شديد التجريبية. وفى شبابه حين كان يعمل مع أوركسترا لندن السيمفونى (وهو ما حذفه فى خجل من سجله) قام بتسجيل إسطوانة كاملة لموسيقى فرانك زابا (لم تكن سيئة فى الحقيقة). ويعتمد أسلوبه على تشكيل طبقة بلورية بسيطة من الأجزاء المكونة المميزة لأية قطعة موسيقية. لذا فهو يحب أن يعمل مع السوبرانو دون أوبشاو. فصوتها ليس عاطفيًا مستديرًا، بل بلورى فى صفائه. وكثير من النقاد لا يطيقون ما يعمل، لكن هناك نقطة يجب إيضاحها بالنسبة لتناول عمل نشاز بهذه الصورة. فإذا لم تكن هناك غنائية فى اللحن – اللحن بمعناه التقليدى حظرته النزعة الصناعية القاسية فى الحداثة – فلابد أن هناك غنائية فى الطريقة التى تلعب بها أدوات عمل المؤلف الموسيقى أدوارها الفردية فى صوغ كل متكامل. وليس من الضرورى أن تكون بسبب الحداثة الصناعية. وكان عمل ميسيان هو كيف يسمو بالتاو الصناعى، أن يهرب إلى داخل موسيقى الأجسام الكروية؛ وإذا لم تكن موسيقى الكواكب تفسر بنجاح دائمًا فموسيقى الطيور فى الجو بين السماء والأرض كان يلتقطها بشكل رائع. وتظل "الطيور العجيبة" (*Oiseaux exotiques*) أحد أعماله الجليلة. وكانت المفارقة بالطبع أنه ما كان ليلتقطها

إلا والفرق الموسيقية تعزف النوت الخالصة للأدوات الحديثة، ووصلت إلينا على تسجيلات رقمية يعالج فيها كل عائق طبيعى للنقاء إلكترونيًا. وللهرب من التاو الصناعى لابد للمرء أن يعانقه أولاً. وبمعانقته يصبح من الممكن تمييز صوت كل طائر حاول ميسيان أن يمثله، حتى وإن تخيلوا أنفسهم فى جوقة صباحية.

هل يمكن أن تكون هناك طبقات كهذه فى العلاقات الدولية؟ طبقات من التعاطف والتراحم مثلاً، أو من التضارب والخيال، والازدراء والرعب، والتسامح والتاريخ، والتصنيع وترانيم الطير، والقوة والدين؟ يستحسن أن تكون هناك. فالعالم لم يعد يسهل الملاحة فيه. وربما كان من الأفضل الملاحة فيه بكل تعقيده المركب. وهو ذلك النوع من "الثورة الطويلة" الذى سعى المفكر الويلزى ريموند ويليامز لفرضه يومًا على الثقافة والفكر فى مجتمع رأسمالى؛ ليغيره من داخل بناه ذاتها، لا لإبداله، بل للتواصل[١]. حسنٌ؛ يبدو أن الأمر ازداد صعوبة، لأن علينا أن ندرك التواصل وأسسه داخل مجتمعات لم نقربها من داخلها من قبل. وفى صخب السياسة العالمية المتطورة والنامية علينا أيضًا أن نفعل ذلك بهدوء. نسعى لتقدير قيمة الزهرة بعشرات الألوان فى بتلاتها، وهى باقية على قيد الحياة على حافة بالوعة تنقل نفاياتنا البشرية والكيماوية النتنة إلى المحيط الهادر.

(١) Raymond Williams, *The Long Revolution*, London: Chatto & Windus, 1961.

٦

ماذا يفعل الرب بالشر؟

من بين كل الرسامين الرمزيين الفرنسيين على مدى القرنين الماضيين كان جان دلفيل الأشبه بقبل الرافائيليين الإنجليز فى اختياره التيمات الأسطورية والكلاسيكية وفى خنثوية موضوعاته. فلوحته "معهد أفلاطون" حيث يجلس الطلاب الذكور عرايا مشدوهين بأفلاطون (الجالس بدوره تحت كرمة قرمزية) تبدو للوهلة الأولى دراسة فى المثلية. يجلس الطلاب متشابكى الأذرع فى أوضاع استرخاء. وهم نماذج رياضية مثالية، وتتطور عقولهم بصورة مُثلى كأجسامهم، التى تخلو من الإثارة على الرغم من كونهم ذكورًا. فليس القصد منهم فى الحقيقة أن يكونوا مثليين على الإطلاق، أو ليسوا كذلك بالمعنى الحالى الذى يعزو التأويلات المثلية المعاصرة لموضوعات تاريخية خالصة. بل هم موضع "أورَنة" وهو مصطلح مشتق من اسم كوكب أورانوس وكان يتداوله رجال العصر الفيكتورى لوصف الشوق العاطفى ولكن غير الجنسى لصحبة الذكور. ومن أمثلة ذلك توق ألفريد لورد تنيسون لآرثر هالام. كان عدم التواصل لب النزعة المثالية. كان توقًا ينتمى إلى التانترا الهندوسية فى معناه الذهنى – يمتع ولكنه لا يكتمل قط، لأن التوق نفسه كان هو الممتع لا إشباعه. كان الجمال منبتًا عن الإشباع. فالحبيب لم يكن عشيقًا، بل كان طاهرًا دائمًا ولا يُمتلك. وبهذا المعنى كان يمكن إضفاء طابع مثالى عليه أبدًا.

أقول ذلك بسبب لوحة دلفيل الشهيرة الأخرى "كنوز إبليس" التى يرقص إبليس فيها منتشيًا على ما أسر من أرواح نائمة. هؤلاء الأسرى الأبديون لا يفسدهم الموت، بل هم مستعمرة عارية جميلة، غير مدركين أن

الرب لعنهم ولا يكترثون. إبليس دلفيل هو أجملهم؛ فهو أجمل من أسراه، بل من أى وصف لإبليس لدى جوستاف دوريه أو بعد ميلتون. وهو يرقص لأن له جسد راقص. ويبدو جناحاه الخفاشيان كأنهما جزء من عباءة يرتديها، وشعره متموج أحمر نارى. يشبه المحارب التنين فى "تيين ها" سلسلة كتب هونج كونج الهزلية، ولن يكون مستغربًا لو استوحى الفنانون أعمال دلفيل. تصور هذه اللوحة غلاف روايات العلم الخيالى وتسجيلاً لميسيان أجراه سايمون راتل. وهى بصورة ما أشهر صورة لإبليس فى مطلع القرن الحادى والعشرين؛ ويمكن تنزيلها من مالا يقل عن عشرين موقعًا مخصصًا لدلفيل وتمثل خلفية مثلى لسطح المكتب. وإبليس فيها أضفيت عليه سمات مثالية. فهو الذى يستحيل الوصول إليه لا الرب. وهذا المخلوق هو إبليس نفسه الذى يمثل يومًا فى محكمة الرب الذى ينعَم فى تلك اللحظة بإخلاص عبده أيوب.

يعد سفر أيوب من أكثر أسفار العهد القديم إن لَمْ يكن الكتاب المقدس كله إثارة للجدل. ويبدو أنه مؤلف من ثلاثة أقسام: الغواية، وإيمان أيوب الراسخ على الرغم من شكوك رفاقه، ودفاع أليهو الكلامى عن الرب؛ وإعلان الرب أنه خالق الحوت، بلغة كانت مصدر إلهام لميلتون وتشبه لغة القرآن فى بلاغتها وتعليميتها. والحقيقة أنه ربما كان ثلاثة نصوص مستقلة ضمها معًا بناة الدولة التصحيحيون من جيل عزرا الذين كانوا يعملون على إعادة بناء الهيكل وبنيان الديانة التى يمثلها. ويبدو أن معظم الباحثين يجمعون على أن القسم الخاص بأليهو هو آخر ما أضيف، وكأن مستجوبى أيوب ورفاقه المتشككين أحسنوا بمساءلتهم الرب باعتباره مصدرًا للرحمة؛ فحينذاك وبإذن كامل من الرب تدنى أيوب ليصير ظلاً فانيًا عليلاً متقيحًا ويائسًا لذاته السابقة. وبادت أسرته بهذا الإذن نفسه وتبددت ثروته الهائلة وممتلكاته الجميلة. ولم يُترك له سوى الرماد يتقلب فيه وشقفة خزف يحك بها قروحه المتقيحة التى تزاحمت على جسده ونفذت إلى عظامه.

يبدأ الإصحاح الأول من سفر أيوب بقائمة بثروة أيوب؛ تشمل ثروته سبعة آلاف رأس غنم وثلاثة آلاف رأس من الإبل وخمسمائة ثور وخمسمائة إتان (ولا نعلم كم حمارًا كان يملك، لكن هذه الثروة من الماشية ما كانت لترعى إلا فى أرض عُوص حيث عاش أيوب، والصحراء). وكان له سبعة بنين وثلاث بنات والعديد من الخدم، واشتهر بولائمه حيث كان يقيم سبعًا منها فى السنة «وَكَانَ بَنُوهُ يَذْهَبُونَ وَيَعْمَلُونَ وَلِيمَةً فِي بَيْتِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فِي يَوْمِهِ وَيُرْسِلُونَ وَيَسْتَدْعُونَ أَخَوَاتِهِمِ الثَّلاَثَ لِيَأْكُلْنَ وَيَشْرَبْنَ مَعَهُمْ» (أيوب ١: ٤-٥). وخسر كل هذه الثروة بسبب رهان كونى كبير. بدأ ذلك فى يوم سماوى قدم الملائكة فيه أنفسهم للرب، وجاء معهم إبليس ليقدم نفسه. ولدينا هنا بعض السمات اللافتة؛ أولها أن الملائكة كانوا سيجيئون فى أبهى حللهم وإبليس كذلك ولا يقبَّح لعصيانه؛ ثانيًا، كان يستطيع أن يكلم الرب كندٍ له دون أن يتبع فروض الأدب، بل أن يهزأ بكلام الرب؛ ثالثًا، يبدو أنه أُعطى الأرض يتصرف فيها ولم يُنف من الجنة. ويبدو كأمير فى حوار غضوب محسوب مع ملِك لا يفوقه كثيرًا، وكلاهما مستعد للرهان على الآخر. وليس ثم إحساس بالتراتب أو بالنصر أو بالهزيمة أو بالعار أو بالاكتراث والتضرع للعودة للجنة. ويمثل كلاهما الثنائى الغنوصى المركزى فى اللحظة الصاخبة الوحيدة فى العهد القديم الرسمى، حيث نجد مبدأين متساويين ولكن متعارضين فى علاقة منطقية فيما بينهما. وهذا هو الجانب الإشكالى الأول فى سفر أيوب؛ عدم وجود الخالق العظيم الذى لا يمكن تحديه فى القسم الأول. والجانب الإشكالى الثانى تفاهة حياة الإنسان فى نظر الرب. فهو يعطى إبليس حقوقًا كاملة لقتل كل من يحبه أيوب، وفى ختام السفر وبعد أن يصمد أيوب مع قدر من العبوس والنقص يستعيد ممتلكاته مضاعفة (فيصبح لديه الآن أربعة عشر ألف رأس غنم، إلخ) ويتمكن من إنجاب مزيد من الأبناء، كأن المحبة والأبوة تتضمن بعض الأعداد التى يمكن الاستعاضة عنها. والجانب الإشكالى الثالث أن لعبة الأعداد هذه تقوم على رهان، كأن

البشرية مجرد لعبة فى أيدى الآلهة وليست لها قيمة فى ذاتها. والرهان هو أن أيوب لا يحب الرب إلا لأنه يحب نعم الرب، أى ثراءه. ويراهن إبليس على أن أيوب سينقم على الرب بمجرد زوال النعم. وسواء تعبد أم نقم فسعادة أيوب وتعاسته تنبعان من الرب. والجدل الذى يلى ذلك كله سواء من رفاق أيوب المتشككين أو من أليهو كزعيم فريق الرب يصور البشرية بالمعنى القرآنى كجنس عارض مشروط. فلا قيمة لوكالتها الذاتية ولإحساسها الذاتى بالقيمة الفردية. والفارق الوحيد أن الله فى القرآن هو المبدأ الأول المطلق المشروطة به البشرية. والرب فى سفر أيوب ليس مطلقًا فى عمليات التبادل الأولية، ولو أنه يؤكد أنه كذلك فى خطبته عن الحوت فى الخاتمة. ولكنه يستهل هذه الخطبة بقوله إنه هو من يأمر الصبح بأن يطلع والليل بأن يحل. أى أنه يستطيع – من خلال إيمان أيوب الراسخ – أن يكسب الرهان ضد إبليس وأن يهزم ملَك نجمة الصبح. والرب حتى ذلك الحين ليس مبدأ أول مطلقًا، بل نصف ثنائى تعايشى، ويعمل كل نصف على ترجيح كفته بصورة ما دون الأخرى. فالرب جزء من مبدأ مشترك لتوازن مطعون فيه. وبما أن إبليس يمثل الشر فالشر أيضًا جزء من عمل الرب، والشر هو ما انتقم به إبليس من أيوب بإذن من الرب. فماذا يعمل الرب حيال الشر بينما يساعد هو نفسه على إيجاده؟

هذا سؤال يتجاوز اللاهوت، فهو يتضمن المبدأ نفسه الذى نظمت البشرية نفسها به على شفا حرب باردة مدتها أربع وأربعون سنة، من ١٩٤٥ إلى ١٩٨٩. لم يتراجع أحد عن حافة الهاوية، بل صمد مدججًا بالسلاح ومتزنًا على الحافة، وكل طرف يتحدى الآخر ويراهن على جرأته. وكان ما يعرف بتوازن القوى يشمل تسلحًا نوويًا مكثفًا؛ ولم يكن مبدأ التسلح النشر والاستخدام، بل التهديد بهما. كان الاستعداد الحريص للتهديد بارتكاب شر عظيم فى سبيل خير أصيل، سواء فى سبيل الديمقراطية و"القيم الأمريكية" أو

القيم الاشتراكية للطبقة العاملة. ولكن بما أن الاقتصاد أصبح نظامًا يعشق أداته الأساسية الميزان الاقتصادى - أناقة المعادلة هى كل شىء وقابليتها للتطبيق أقل من ذلك نوعًا ما - فإن توازن القوى أصبح علاقة غرامية لا بالقوة وبانتصارها النهائى المحتمل، بل بالتوازن.

كانت سلسلة السيناريوهات المطولة التى كتبها هرمان خان فى سبع مجموعات بإجمالى أربع وأربعين خطوة تطويرًا لنظرية ترى أن الحرب، بل حتى حرب نووية محدودة يمكن التقدم بها خطوة بخطوة دون فقدان التوازن حتى الخطوة الرابعة والأربعين والأخيرة ونقطة اللا عودة حيث ينتهى العالم فى "حرب هوجاء"[1]. ولم يكن يضاهى أناقة الحسابات سوى هياج حل العقدة، إلا أن البراعة كانت تكمن فى تفادى حل العقدة والمراهنة بمصير البشرية فى مقابل القدرة على التحكم فى التهديد والعنف فى إطار توازن.

فى وقت هنرى كيسنجر كان التوازن والتنافس الذى يسعى لترجيح كفة التوازن فى اتجاه أو آخر (ولكن ليس إلى حد بعيد، إذ كان يجب الحفاظ عليه بصورة محسوسة) دخل فنون الدبلوماسية العليا والأنماط الدنيا من المقايضة السياسية. كان تطورا إلى ما سماه كيسنجر "توازن جغرافى - سياسى"، وكان هذا التوازن هو السياق الذى نجا فيه العالم بل تقدم لا نحو السلم، بل نحو الاستقرار[2]. وتطور هذا التوازن بعد عصر كيسنجر إلى نوع من "الدولة المستقرة"، مع وجود نظريتين متنافستين تصفان نسقى الاستقرار والتوازن، تسمى إحداهما الواقعية الجديدة تضع فيه قوة مهيمنة أو ائتلاف

---

(١) Herman Khan, *On Escalation: Metaphors and Scenarios*, London: Pall Mall, 1965.

(٢) بناء على آراء طرحها كيسنجر وهو طالب دكتوراه ولم يحد عنها. ورسالة الدكتوراه المنشورة بعنوان "عالم مسترد: أوروبا بعد نابليون" (Henry Kissinger, *A World Restored: Europe after Napoleon*, New York: Grosset & Dunlap, 1964).

قوى متشابهة الفكر العالم فى كبسول معلق من القيم والمبادئ المشتركة[١]. والأخرى تسمى الليبرالية الجديدة وفيها تربط المؤسسات الدولية (تسوقها القوى الكبرى أو تؤثر فيها بشدة فى الغالب) العالم معًا فى اتفاقيات مشتركة أو صور تعاون رسمية[٢]. وفى كلتا الحالتين لا مفر لأصحاب القيم المنحرفة أو من يريدون إنشاء أطر بديلة للتعاون. لذا فإن ظهور القوى الإسلامية قوبل بارتياع. فالإسلام الراديكالى يطرح قيمًا جديدة ومختلفة، ومجموعات الدول الإسلامية – أو اتحادات الجماعات المارقة – تقدم أنماطًا جديدة من التنظيم الدولى لا يتحكم النفوذ المهيمن الغربى فى أى منها. وفى أيام جورج بوش الابن كان موئل المحافظين الجدد فى واشنطن العودة لسياسة القوة الخالصة، من النوع الفج الذى وجد فى بدايات الحرب الباردة[٣]. وقبل أن يطور الاتحاد السوفيتى قدراته الذرية والنووية سعت الولايات المتحدة الأمريكية إلى الهيمنة على الاتحاد السوفيتى بترسانتها الفريدة. وبدون القنبلة الذرية نفسها ما كان الاتحاد السوفيتى ليبارى الولايات المتحدة فى القوة. ومشكلة تطبيق هذا النوع من لعبة القوة بالنسبة لعالم اليوم هى أن "العدو الإسلامى الأصولى" ليس بحاجة لمجاراة القوة الأمريكية ولا رغبة له فى ذلك، ولكنه يسعى للتشكيك فى العلاقات الدولية بانتصارات تكتيكية فى حرب منتشرة وغير متماثلة. والحافز الإيرانى لتطوير القدرة النووية مشهد جانبى، وحتى لو تمكنت إيران من حيازة سلاح نووى فتوازن هذا النوع من القوة سيكون لصالح الولايات المتحدة الأمريكية والغرب بصورة حاسمة. أما إذا سعى

---

(١) Stephen Krasner. ed.,*When International Regimes*, Ithaca: Cornell University Press, 1983.

(٢) Eernst Haas, *When Knowledge is Power: Three Models of Change in International Organizations*, Berkeley: University of California Press, 1990.

(٣) Robert Kagan, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, London: Atlantic, 2003.

صقور الولايات المتحدة الأمريكية لإيجاد توازن جديد للقوى فليس ثمة وسيلة جاهزة يمكن للعالم أن يحقق بها توازنًا فى الأديان، أو بعبارة صمويل هنتنجتون الوقحة توازنًا فى "الحضارات" يميل من ناحية أخرى نحو الصدام. من ثم فالتركيز على إيران، لأنها تمد خبراء الإستراتيجية بشىء يمكنهم أن يطبقوا عليه الإستراتيجيات القديمة. وفيما وراء المسألة الإيرانية - وكما رأينا فلإيران على الغرب فضل أكبر مما تراه العين - هناك تنويعة كبيرة من أنماط الإسلام كما أن هناك تنويعة هائلة من أنماط المسيحية؛ وقد يكون من المفيد مراجعة الأخيرة لا سيما لو فكر كثير من الناخبين والساسة الأمريكيين وتكلموا من منظور الملائكة المقربين والمستبعدين، المخلَصين والملعونين، الأخيار والأشرار، والثنائيات الأولية المطلقة لسماء الرب وأرضه.

كانت هناك دائمًا فروق فى داخل جنة الرب على أية حال. فالمواريث اليهودية والمسيحية الغنوصية والمتبقية مثلاً تفترض وجود طبقات عدة من الملائكة - رؤساء الملائكة، وملائكة العرش، والملائكة المجنحون الصغار وغير ذلك. ومن الأناجيل التى تم الكشف عنها حديثًا - إنجيل يهوذا الذى يقدم مثالاً متميزًا بعض الشىء على العلاقة بين يسوع ويهوذا وطبيعة "الخيانة" - ما يشير إلى وجود أشكال متواضعة من الملائكة مخصصة للأرض ولا تدرك طبيعة السماوات العلى[1]. وتشكل الكنائس والجماعات المسيحية ما هو أكثر من الطوائف الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذكسية. وقد يكون من الأجدى أن نعتبرها:

---

(١) ظهرت سلسلة متلاحقة من التفاسير والترجمات لهذا الإنجيل. وأفضلها تفسير إيلين بيجلز وكارن كينج (Elaine Pagels and Karen L. King, *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, New York: Viking, 2007). فقدمت بيجلز التفسير وكينج الترجمة.

١. واضحة تماما – حيث يسمو العابد باتحاده المباشر مع المسيح (وفيه أوجه تشابه مباشرة بالتصوف الإسلامى).

٢. أصولى – حيث يُتلا التشريع التوراتى حَرفيًا إلى حد اعتباره أسمى من العلم والبراجماتية السياسية والاجتماعية والتعاطف الدولى (وفيه على الأقل أوجه تشابه مقترحة بالوهابية).

٣. لاهوتى – حيث تعتبر روح المسيح وعمله ومثاله أعظم من تعاليمه المدونة؛ حيث تمثل محبته ورحمته المبدأين الهاديين لتسامح الكنيسة وحنوها (وفيه أوجه تشابه مع صورة بوذا ورحمته).

٤. أخلاقى بحت وذو دعم روحى – القاسم المشترك الأدنى بين المسكونية والعهد الأساسى للمسيحية لا بين عديد من الأديان وحسب، بل مع العلمانية (وهو ما يود كثير من ساسة الغرب من غير العدوانيين أن يكون عليه الإسلام، مع اتباع أخلاقيات تتناغم مع أخلاقيات الغرب والدعم الروحى الذى تقدمه الجوامع كما لو كانت متاحف والأئمة أمناءها، وتصبح التعددية الثقافية موكبًا احتفاليًا يقضى الكل فيه وقتًا سعيدًا).

وأى توازن أديان دولى لا يقل صعوبة عن أى توازن مذاهب داخل المسيحية، فسيظل الكاهن والسياسى الأيرلندى يان بيزلى يقف فى بروكسل ويلعن البابوية الكاثوليكية، وستظل الكنيسة الكاثوليكية نفسها على قرارها بفصل مطرانها الزامبى ميلينجو بتهمة "السحر" (مع أنه ظل طوال فترة تحديد إقامته فى روما وبعيدًا عن كنيسته الزامبية واعظًا ذا شعبية فى اجتماعات الكاثوليك المفوهين الإيطاليين الذين سعوا للحصول على بركاته وقدرته على الشفاء)، وستظل المراسم والأسبقية تمثل عقبة فى تنظيم اجتماعات القمة المسكونية كأى تجمع سياسى أو دبلوماسى (هل يقف بطريرك الأرثوذكس اليونانيين إلى يسار بطريرك الأرثوذكس الروس أو إلى

يمينه، وأين ستضع الأسقف القبطى الذى يمثل أقدم الكنائس المسيحية مع أنه قادم إلى الحاضرة المطرانية من كنيسة راسخة فى إثيوبيا؟). إلا أن الجهد المبذول لتجاهل مكانة الدين فى العلاقات الدولية له عواقب رهيبة. فالدين نهض فى القفار التى تلت الاحتلال الأمريكى أو الإنجليزى للعراق. ولابد لمصر والجزائر وتركيا - كلها دول علمانية - من أن توجه اهتمامًا كبيرًا للحد المشترك بين الدين والدولة، وبصورة عنيفة أحيانًا. وحيلة هنرى كيسنجر بإخراج مصر من صراع القوى فى الشرق الأوسط - إخراج مصر من توازن القوى مع إسرائيل - لا يمكن اتباعها فى القرن الحادى والعشرين. فهذا النوع من السياسة الجغرافية العلمانية يواجه قيود القوة التى يجب أن توائم الدين، أو قيود الدين الذى يستعين بالقوة.

خط التاريخ الملتوى

كتب فيلسوف أوكسفورد آيزيا برلين ذات مرة عن "عود البشرية الملتوى"[١]. وكان يقصد بذلك التاريخ المتنوع والجمعى للفكر البشرى واختلاف صور الذاتية الإنسانية. ونحن لا نفهم الأمر "بالشكل السليم". وقد نظن جميعًا أننا نفهم الأمر بالشكل السليم، لكن نصف العالم قد يظن أننا فهمنا الأمر خطأ. فالبشرية كجنس قويم بصورة منحرفة نشأ من خليط من الآراء المختلفة حول مختلف صور الحق. النوع نفسه من الأحكام طرحه ولو بصورة مختلفة بول ريكور الذى يمثل النظير الفرنسى لبرلين. قضى ريكور عمره كله فى بحث كيفية صحة الآراء كلها عدا حين يزعم أحد الناس أن رأى غيره خطأ[٢]. وربما كان هذان المفكران أعظم أنصار التسامح والنقص

---

(١) Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. London: John Murray, 1990.

(٢) Paul Ricoeur, *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

الذى يحاول مع ذلك أن يعمل "الصواب". ولكن كان مما طرحا أيضًا أن كافة صور التاريخ البشرى عبارة عن خطوط ملتوية، سواء تواريخ ما مضى أو تواريخ ما هو آتٍ.

إلا أن كثيرًا من الخطوط الملتوية تميل بطبيعتها للتقاطع، فانحناءة فى الخط تتقاطع مع الانحناءة فى غيره. وهى ليست خطوطًا هندسية ومتوازية إلى ما لانهاية. فأى أمل فى الالتقاء يكمن عند نقطة الالتقاء؟ هذه هى النقطة التى يعد فيها عصيان شياباس فى المكسيك والذى يضم ميليشيات زاباتيستا مبهرًا ومفيدًا[1]. ومع أن نائب القائد ماركوس كان محور كتابات أكثر من اللازم وأضفى عليه من الرومانسية ما يزيد عن الحد، إذ كانت فائدته الكبرى بالنسبة للزاباتيستا هو كونه رمزهم الشعبى (وإن كان ملغزًا)، رمز بلا هوية يعتمر قلنسوة تكسو الوجه كقناع دائم (بطل كتب هزلية وبطل بعد حديث تمامًا). يدخن الغليون (جامعى تمامًا، وينم عما كان عليه من قبل)؛ يعانى الربو، وبالتالى فالغليون يضر به وإن كان يضفى عليه قدرًا من العلم والغموض (لكن نقره وصفيره يقضيان على صورته كبطل فى مفارقة بعد حداثية متعمدة أخرى). ويمسك بتعويذة عبارة عن سلحفاة حجرية (أو ربما سلحفاة، فى إشارة إلى اللغز والبيان الرياضى الإغريقى القديم بأن السلحفاة البطيئة تغلب الأرنب السريع دائمًا). ونادرًا ما تتقاتل ميليشياته؛ فهم جيش يتخذ وضعية التمرد، وحرب كهذه حين تنشب فهى فى الحقيقة حرب مناورة وتحديد مواضع وحرمان من الأرض، وحرب علاقات عامة (شكل من الغاندية ذو طابع عسكرى). ويحب الاستلقاء على أرجوحته الشبكية (متخذًا وضعية إرنست همينجواى) ويتلو شكسبير بصوت مسموع (هاملت بخاصة،

---

(١) أعتقد أن أفضل ما كتب فى هذا الصدد Nicholas P. Higgins, *Understanding the Chiapas Rebellion: Modernist Visions and the Invisible Indian*, Austin: University of Texas Press, 2004.

موحيًا بالتالى بالخوف والذنب والنشوة المشوبة بالذنب، والاكتئاب بالطبع)؛ وفى الوقت نفسه تتساقط قذائف المدفعية الحكومية حوله ويستعد آخرون للإخلاء (ولكن يبدو أن القذائف تسقط على مسافة محسوبة من المعسكر، ومن ثم فالقوات الحكومية مشاركة فى هذه اللعبة كأن هذه الحرب "تورية"، كأنها هزلية لموتسارت أو موليير). وماركوس يعشق الملصقات الإعلانية الكثيرة، إنه تشى جيفارا عصره (وإن لم تكن له ملامح جيفارا البهية؛ فليست له أية ملامح مميزة؛ إنه بطل لا بطولى لرجل إليسون الخفى)؛ ويساعد حركة عصيان للهنود ونزعة تعبيرية ضد مناخ سياسى مكسيكى بشعور إسبانى بسمو الثقافة الإسبانية وموتيفات مجد أزتيكى "اختفى" الآن (من ثم فتمرد كل من ماركوس وشياباس بوتقة انصهار تعايشى متشابك). فماركوس معدّ ليكون شيئًا غامضًا بالنسبة للكل فى حين أنه لا شىء على الإطلاق، فهو رجل بلا اسم (بلا اسم حقيقى ولكنه نقطة مرجعية لكلينت إيستوود). فماركوس وتمرده ملتويان عن عمد وخبث. لكن حرب العلاقات العامة التى يشنها انتصرت فيها كل هذه النقاط المرجعية المتقاطعة. فكل إنسان يمكن أن يعثر على نقطة التقاء توافقه – أو يوافقها (كثير من مقاتلات زاباتيستا يعتمرن قلانس مقنّعة أيضًا).

وتاريخ إبليس ملتوٍ كذلك. ويشترك إنجيل يهوذا التعديلى مع عدد من الأناجيل الغنوصية فى معنى إبليس كمبدأ يوازن ثقل الرب، بيد أن هذا التوازن وهذا الرب أدنى بدرجة واحدة من رب "أعلى"، ذكرى من فكر زرادشت، وذكرى أيضًا من فكرة عن أديبوذا (بوذا أولىّ نشأ عنه أو تطور كل بوذا غيره) الذى قد يعود أصله أيضًا لفكر زرادشت. ولكن لو انسلخ إبليس من التوازن وتوحش مع بلوغ الكنيسة المسيحية أوج كمالها وقنعت بعقيدة أو تصور أن الأرض محور الخليقة – لا مجرد خليقة أدنى أو فرعية (ذات خالق فرعى) – فإن زمرته من الملائكة المطرودين حققوا قدسية

شيطانية كمخلوقات شبيهة بالسحالى وكوحوش جودزيلا الطائرة التى كانت تعذب الناس فى الجحيم والتى تشبه الوحوش الشريرة فى "باور رينجرز" على شاشات تليفزيون الأطفال اليوم. ونحن على الأقل تجاوزنا الخوف من السحالى الشبيهة بالإنسان والملائكة الشائهين وإبليس ذى القرنين. ولكننا لانزال نعزو نظرات الحقد إلى ما نظنه شرًا. ولهذا استمرارية تاريخية، فالرعب البصرى من الجان باعتبارهم سحالٍ خفت بسرعة شديدة عقب أواسط الحقبة الوسيطة وحل محله تخيل عالم الجن كعالم شرقى. ويرجع هذا فى جزء منه إلى زعماء الكنيسة بعزمهم شن حملات صليبية مقدسة على ممالك الشرق الأوسط، لكن قوادًا كصلاح الدين ما لبثوا أن قضوا على فكرة أن الإسلام والشيطان مترادفان. ويرجع فى جزئه الأعظم إلى جحافل المغول التى اجتاحت أوروبا وبلغت النمسا وبولنده بل وصلت إلى بلاد فارس ولم تكسر إلا على أيدى جيوش مصر. فأصبح المغول "فرسان الشيطان" وما من جيش أوروبى تمكن من الوقوف فى وجههم. ولم ينقذ أوروبا سوى أن المغول أنفسهم قرروا الانسحاب مخلفين وراءهم أسطورة عن شجاعتهم ومظهرهم الوحشى.

لكن إبليس كان لديه ما هو أكثر من فرسانه. فكان لديه نائبان أساسيان هما يأجوج ومأجوج. وفى ختام التاريخ وبعد هزائم وحشية فى البداية سيجند يأجوج ومأجوج قوى إبليس مرة واحدة أخيرة لوقفة واحدة أخيرة، وستبلغ كثافتهم حبات الرمل عددًا. وسيخرج إبليس «يُحَلُّ الشَّيْطَانُ مِنْ سِجْنِهِ وَيَخْرُجُ لِيُضِلَّ الأُمَمَ الَّذِينَ فِي أَرْبَعِ زَوَايَا الأَرْضِ: جُوجَ وَمَاجُوجَ لِيَجْمَعَهُمْ لِلْحَرْبِ الَّذِينَ عَدَدُهُمْ مِثْلُ رَمْلِ الْبَحْرِ» (رؤيا يوحنا ٢٠: ٨). يخرج إبليس لا ليخدع أمم الأرض، بل ليغويهم. وبصرف النظر عن ذلك أصبح يأجوج ومأجوج على مر السنين يمثلون آخر وقفة كونية للشر. أصبحوا مصدر إلهام لدوقات الفوضى عند مايكل موركوك وهم يتأهبون للمعركة الفاصلة مع سادة

القانون. وتغير مظهرهم. فإن ذهبتَ اليوم إلى شارع سان جرمان بباريس، إلى "لى دو ماجو" – (الماغوتان) المقهى الذى كان يرتاده كل من سارتر ودى بوفوار وأتباعهما وكل الطامحين لأن يصبحوا فلاسفة ليكتبوا ويتناقشوا – سترى تمثالى الشيخين الصينيين. وهذان هما الماغوتان – المأجوجان – وقد أضفيت عليهما سمات الشرق الأقصى، ويتسم مظهرهما بالرقة المشوبة بالغواية، ولكنهما يتأهبان للوقفة الأخيرة بطريقة أرق قليلاً مما تصور سان جون أو موركوك. ولابد أن سارتر ومن يطمحون لأن يكونوا فلاسفة كانوا يظنون أن من الهزل انتحال شخصية أتباع إبليس وهم يكتبون فلسفتهم ضد غيبيات العالم وهم ينظرون عبر الميدان إلى الكنيسة المجاورة وإلى كنيسة سان سوبليس الأجمل نوعًا ما على مسافة أمتار جنوبًا، وإلى منظر نوتردام على بعد دقيقتين شمالاً فى آخر شارع بونابارت. وكانوا هنا فى مركز الثورة على الكنيسة والدولة والمعنى والإحساس وأى مما يسبب الغثيان وأى مما نفى عن نفسه صفة السخف، والكل يخضع لمراقبة يأجوج ومأجوج. كانوا شبانًا آنذاك، سارتر وغيره، ولابد أن الأمر كان يبدو لذيذًا.

لكن هناك تقاطعًا هنا أيضًا. فيأجوج ومأجوج لم يكونا مجرد رمزين مسيحيين للشيطنة والوحشية، أى عدوّى الحضارة الدينية. بل كانا فى العالم الإسلامى أيضًا. ففى القرآن فى سورة الأنبياء تطالعنا نبوءة فحواها: «حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ (٩٦) وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (٩٧). فزحف يأجوج ومأجوج هنا أيضًا علامة على دنو نشوب المعركة الحاسمة بين الخير والشر، وعلى اقتراب "الوعد الحق". وفى الفترة الفاصلة يزداد ضغط يأجوج ومأجوج. وقبل وقوع "الوعد الحق" بقليل سيضربون حصارًا على المؤمنين ويهاجمونهم دون توقف. ومن أكثر سور القرآن إلغازًا تلك التى تتحدث عن شخصية تدعى "ذا القرنين". فهو سيظهر من العدم، ولكنه سيحقق كل ما

يريده الله. فذات يوم يجول فى أرضه ويقيم العدل فى طريقه ويبت فيما يعرض عليه من قضايا وهو فى طريقه إلى مطلع الشمس. «حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْماً لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً. قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدّاً» (سورة الكهف ٩٣-٩٤). وعرضوا أن يدفعوا له مقابل خدماته، ولكنه أجاب قائلاً: «مَا مَكَّنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ» من أى مقابل تدفعونه؛ وإن كل ما يريد منهم هو جهدهم؛ ثم بنى سدًا عظيمًا من حديد منصهر لايقدر يأجوج ومأجوج على تسلقه ولا يمكن لسهامهم أن تنفذ منه؛ ثم تنبأ بأن السور سينهار فى آخر الأيام، ولن تكون لله حاجة به بعد أن يكون استأصل شأفة يأجوج ومأجوج والكفار كافة.

والغريب فى الأمر اسم "ذى القرنين". فنحن أمام صورة شيطانية. ويعتقد كثيرون أن هذه الشخصية ليست سوى الإسكندر الأكبر التى استوعبها التراث الإسلامى وجعل منها رسولاً من عند الله. فحتى الشيطان قد يهتدى؛ أو لعل الاسم يشير إلى القرنين الموجودين على جانبى الخوذة المقدونية. لاشك أن هناك قدرًا من التضارب حول الإسكندر كما سنرى. ومع ذلك يرسم الفنانون فى البلدان الإسلامية الإسكندر وهو يبنى هذا السد. فأصبح مستوعَبًا تمامًا ويظهر فى ثياب أمير مكى ذى لحية وعمامة. وعلى الجانب الآخر من سده العظيم نرى أتباع يأجوج ومأجوج، الغزاة القادمين من حيث تطلع الشمس فى الشرق برابرة وربما كانوا مغولاً أو صينيين. والإسكندر أصبح جزءًا من كل ثقافة مر بها. وهناك لوحة مغولية هندية (وبالتالى إسلامية) ترجع لعام ١٥٩٥م يظهر فيها الإسكندر وهو يجرى تجارب لصنع غواصة. فالتعليم العلمى الذى تلقاه ظل جزءًا من شهرته لا يقل شأنًا عن عظمة فتوحه.

وعلى الرغم من ذلك فالإسكندر لم يدمَج تمامًا. فكان شخصية مستقلة قليلاً دائمًا. فجهوده لحبك الدور وزواجه من محليات واحترامه معابدهم ومسايرته عاداتهم كلها كانت بشائر أول دعاة التعددية الثقافية فى العالم. وفى عمره القصير ذهب بعاداته الشخصية إلى ما هو أبعد من كورش فى بلاد فارس، وإن تأثر دون شك بدرجة التعددية الثقافية فى الإمبراطورية الفارسية. ولكنه ظل دائمًا تلميذ أرسطو تلك الشخصية العلمية والعقلانية المؤمنة بالعقل الدنيوى وداعية التعايش بين الشكل الواقعى والشكل الأمثل، حيث تنبثق السماء عن الأرض لا العكس.

ومع ذلك فعندما يتحدث الشاعر فى "منطق الطير" عن التناقض بين "فكر الإسكندر" والتعلق الصوفى بالله فهو لا يتحدث عن تناقض بين شىء داخل نطاق الثقافة المحلية وشىء خارجها. فكلاهما داخلها. كان "فكر الإسكندر" آتيًا فى الأصل من الخارج، ولكنه أوجد لنفسه مكانًا واكتسب بعض القيمة فى الجدل الفكرى فى العالم الإسلامى. واستوعِب كرافد رئيس للفكر - عرفه كافة الباحثين وتأثروا به - ولكنه لم يندمج فى تعاليم الدين اليومية. وفيما عدا ذلك وحتى فى الجدل الدينى كانت علامة الاستفهام على ما يمثل فعلاً حرًا لفرد حر فى مقابل فعل عارض لمخلوق من مخلوقات الله عاجز عن فعل أى شىء حتى عن امتلاك إرادة حرة إلا بإذن الله - سمة - من سمات عمل فقهى فلسفى إسلامى شديد الرقى. ومن أمثلة ذلك كتابات عالم القرن الثانى عشر الشهير محمد بن عبدالكريم الشهرستانى حيث يخصص فصولاً بأكملها لهذه المسألة[1]. ومع ذلك فالجانب الأهم فى كتابات الشهرستانى أنه يمثل دحضًا لكتابات ابن سينا. فكان الفيلسوف الفارسى العظيم ابن سينا يرى إمكانية التوفيق بين مطلقية الله والفعل الإنسانى

---

(١) المجاهدة مع الفيلسوف (كتاب الملل والنحل)، تحقيق وترجمة ويلفرد ماديلونج وتوبى ماير، لندن: تاوريس، ٢٠٠١.

المستقل. فكتابات ابن سينا فى أبسط صورها تقول إن الإنسان ليس مضطرًا لفعل ما يريد الله؛ وفى أعقدها غيبيات شديدة التعقيد. إلا أنه وكثيرًا غيره كانوا يدينون بالكثير للجدل الأرسطى والأفلاطونى المحدث. والحقيقة أنهم حافظوا على ما يفترض الآن أنه تراث فكرى غربى كاد يضيع فى الغرب الوسيط. ونفحة منه نجدها فى رواية "اسم الوردة" لأومبرتو إيكو - بل حتى فى الفيلم المأخوذ عن الرواية من بطولة شون كونرى - حيث يكتشف راهب معتبره كتاب أرسطو المخبأ، ولكنه يؤثر أن يحرقه على أن يكشف لعالمه الكئيب عما فيه من رسالة منسية لم يرها أحد عن الضحك. فالغرب مدين لـ"فكر الإسكندر" كجزء لا يتجزأ من الجدل العلمى والفقهى الإسلامى، وهو أحد منعطفات التاريخ التى تصف سبيلاً ملتويا آخر بتقاطعات غير مقصودة. ولكن حتى خارج الجدل كان للإسكندر تأثير فى الشعر. فناصر خسرو شاعر ومفكر القرن الحادى عشر الميلادى - وكان من كبار مؤيدى حرية الإرادة فى حياته المضطربة نوعًا - نظم قصيدة رائعة ترمز الأزهار فيها للفضائل السماوية. ويبقى السؤال معلقًا حول ما يعنيه المجاز التالى:

انظر براعم النرجس البرية وهى تومض بألوان فضية وذهبية

كيف تشبه ألوان تاج الإسكندر![1]

يرى خسرو أن كل شيء يجب أن يفى بالغرض الأسمى منه فى الحياة - يحقق وجوده وجوهره (رأى أفلاطونى محدث) - وأن من أسمى الأغراض بالنسبة للبشر اكتساب أقصى قدر من التعلم. وكان هذا شيئًا تم باسم الإسكندر، لا لألوان النرجس وحسب، بل لبلوغ الذرى الإنسانية العليا. ومن دواعى الرثاء أن جيلاً غربيًا راهنًا لديه انطباع فاسد بأن الإسكندر كان

---

(١) نقلاً عن: Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan*, London: I.B. Tauris, 2000, p. 40.

مثل كولن فاريل فى الفيلم الضعيف الذى أخرجه أوليفر ستون – حتى براد بيت فعل ما بوسعه فى دور أخيل – ولو أن ريتشارد بيرتون – حتى نكون منصفين مع فاريل – لم يكن أفضل كثيرًا فى نسخة الخمسينيات. ومن منظور الإمبراطورية الفارسية أصبح الإسكندر شيطانًا اهتدى، إضافة معقدة أضيفت بصورة معقدة وملتوية نوعًا فى ثقافة تعددية غنية فعلاً.

قد تبكى الشياطين

يبدو أن الأديان التوحيدية دون غيرها تنشأ بها شخصية شيطانية حقيقية، وكأن ثقل الخليقة أكبر فى تصور البشر من أن يُعزى لكيان واحد. ومع أن الأديان التى تشتمل على مجمعات للآلهة تضم أعضاء خبثاء أو مخاتلين – لوكى فى مجمع آلهة إسكندنافيا القديمة مثال على ذلك، ويوازيه الآلهة "المخادعة" فى مجمعات آلهة غرب أفريقيا[١] – فإن عبء الكمال والعصمة التوحيديين يتطلب رمزًا للتضاد أو تجسيدًا للنقص. ومع ذلك فقيمة شخصية كهذه كانت موضع شك منذ عهد ميلتون. ألا قد يكون هناك شيء بطولى فى الاضطرار لحمل ثقل النقص كله؟ فتحول نقيض الرب إلى لابطل فى مواجهة الرب. ومع ظهور الرؤى الجمعية لإبليس ظهرت تعددية بين عفاريته. ولم يتم رد الاعتبار ليأجوج ومأجوج لكن عالم الشياطين شهد فى التصور التقنى المعاصر اتساعًا هائلاً فى تعقيده السسيولوجى ونظمه الطبقية وبناه القيمية. ومن أمثلة ذلك لعبة "قد يبكى الشيطان" الإلكترونية. فبطلها دانتى نفسه نصف شيطان. فهو يرتدى ثياب الرعاع السفلة فى التصور البيرونى؛ سترة حمراء طويلة وتحتها ثوب أسود وحذاء أسود طويل الساق؛

---

(١) Robert D. Pelton, *The Trickster in West Africa: A Study of Mythic Irony and Sacred Delight*. Berkeley: University of California Press, 1980.

ويطلقون شعرًا أبيض يُدهن بزيت شعر أو يترك ليتموج مع الهواء؛ ويعلق مسدسين على ردفيه وسيفًا سحريًا على ظهره. ويحيط به النفاق. ويبدو أنه يحب تريش، ولكنها تعمل لحساب "الشيطان الأكبر" وتميل لخيانته. ومهمة دانتى أن يقضى على الجان الأشرار – فهو جزء من تطهير عرقى داخلى – والعقدة أن لاعب اللعبة يستطيع أن يزيد من قوته ويشوه دانتى ويخيره بين الهرب والقتال. وبيع من هذه اللعبة أربعة ملايين نسخة؛ وتمثل نظيرًا إلكترونيًا لسلسلة "تيين ها" حول العالم، وتجتذب الصغار إلى المشاركة والتماهى مع مخلوق الظلام الخيّر. وهى بعيدة كل البعد عن دوريه ودلفيل وفكرة التمرد البطولى. فالتمرد ينطلق الآن نحو دستور وميثاق حقوق لكافة المخلوقات من شياطين وبشر.

ولعل دانتى لا يقوم على شخصية كاتب عصر النهضة الإيطالى الذى يقترب بشخوصه من المستويات الدنيا للجحيم. وربما كان الاسم مأخوذًا عن فنان قتالى نيويوركى فى أوائل السبعينيات كان يسمى نفسه "الكونت دانتى" وتزعم "جمعية التنين اليونانى"، وكان يعِد تلاميذه ولو بريديًا بالحق فى "لمسة الموت" وغيرها من المهارات السرية الشريرة. وأنتج الكونت دانتى لنفسه شخصية كرتونية تعيش حياة الواقع، إلا أن طلابه أقسموا أنه بارع فعلاً. وانتقل هذا النوع من نفحة التناقض إلى "قد يبكى الشيطان"، فدانتى فى اللعبة الإلكترونية لايزال يمثل نصف شيطان، وهناك شىء ينمو أو يخمد بداخله قد يظهر فى النسخ التالية من اللعبة. وقد يتمكن اللاعب فى المستقبل فى ظل تقنية الألعاب الإلكترونية بحالتها الراهنة من اختيار ما إذا كان دانتى يمثل الخير أم الشر. ولن يفقد جانب الشر فيه تمامًا. بل إن له أخًا توأمًا يبدو أنه مقدر له أن يتحول عن الشر إلى الخير ثم العكس أبدًا. وينجو دانتى فى عالمه الشرير لأنه يفهمه. وهو يفهمه لأنه جزء منه. إنه جزء من دافعه

التكوينى. ولكنه يتخذ قرارات فى حياته – ويمكن للاعبى اللعبة بالطبع أن يقرروا له – فيما يتصل بما يدفعه، أهو رؤية أخلاقية أم باعث ذاتى شيطانى دنىء. ومن الطريقة التى يتصرف بها فى رعونة وذبحه حشودًا من بنى جلدته أرى أن المعادلة التى تصنع دانتى هى مجموعة من الأعداد والقيم الافتراضية المنزلقة. فالشر والخير بالنسبة لدانتى جبر وليسا مطلقَين.

وقد تبكى الملائكة أيضًا

إذن فلا يمكن تبسيط الأمور لدرجة القول إن "الخير موجود فى كل شىء"، بل تتعلق المسألة بحسابات وتحليلات معقدة لأفضل سبل الالتقاء. ولكن حتى يسوع ذهب بعد وفاته لزيارة الملائكة المطرودين فى العالم السفلى (الذى نُفوا إليه). وما من إنجيل يفسر سبب إقدامه على ذلك أو ما جرت مناقشته هناك. ربما كان له أصدقاء فى العالم السفلى. وربما كان للأمر صلة بالاعتراف بحقبة جديدة من قبل الملائكة المطرودين، وبتوازن جديد فى شئون البشرية بعد أن جاء يسوع ومات. وكما ورد فى رواية أيوب هناك تفاعل أو تواصل بين السماء ونطاقات إبليس. وربما كانت الأرض ومن عليها نقطة الالتقاء، ونحن جميعًا جُعلنا أشجارًا ملتوية فثُنينا ولُوينا بطريقة ثم بأخرى.

فالأرض والبشرية وصحة البشرية هم لا شك نقطة التقاء الصراعات بين القيم، وهم موسومون بقيم طائفية أو دينية. فخبراء الإستراتيجية الغربيون على جانب يتشدقون "بجماعات المسلمين الأصوليين"، و رد الفعل على الجانب الآخر يمكن أن يكون بعبارة "الشيطان الأكبر" دون تفرقة. ولكن لابد من وجود سلسلة من نقاط التقاء تصاعدية قبل أن نأتى إلى صحة البشرية أو مصيرها. نقاط التقاء كافية قبل نقطة أخروية، قبل عقائد متناحرة حول نهايات رؤيوية، وقد نتمكن من الحديث بعدها عن أمل البشرية.

قد تكون الخطوة الأولى إقلاعًا عن مزية بطولية، بل عن احتكار البطولة لجانب واحد دون غيره. فإذا أخذنا الملحمة الهومرية العظيمة الإلياذة، من البطل فيها؟ العنوان الجانبى للقصيدة "غضب أخيل"، ولكن هل أخيل هو البطل؟ أم أن غضبه تحذير، أم حكاية أخلاقية ضد المبالغة فى التباهى والغضب؟ طبقًا للجغرافيا السياسية الحالية تقع طروادة فى تركيا (وكذلك القسطنطينية/ بيزنطة وإفسوس وما لا حصر له من المدن التوراتية). فهل من الأسهل أن نرى أخيل بطلاً لو كان الطرواديون أتراكًا؟ وحتى على الجانب اليونانى، هل البطل باتروكلوس - الذى يصر على الخروج للقتال فى سبيل إخوته اليونانيين المحاصرين على الرغم من غضب قائده وأقرب أصدقائه أخيل - أم هو أخيل؟ هل هو هكتور الطروادى وهو رب أسرة يؤدى واجبه ولديه من الشجاعة أو التهور ما يكفى للخروج ومواجهة أخيل نصف الإله، ولديه من الوقاحة ما يكفى لمواجهته وهو يرتدى درع أخيل نفسه بعد أن غنمه من باتروكلوس - أم هو أخيل؟ هل هو الملك الطروادى بريام الذى يخرج أعزل ووحيدًا ليسترد جثمان هكتور بتقبيل يد أخيل - «سامحنى يا سيد أخيل إذ أقبّل يد قاتل ولدى» - أم هو أخيل؟ إن أخيل آخر من يستحق التعاطف فى الإلياذة كلها. بل هو فى الحقيقة لئيم متعجرف بمعنى الكلمة. إنه شبيه براد بيت.

لو كانت هناك قيمة مركبة لدى كافة الأطراف، حتى من يوسمون بالشيطنة؛ لو كانت هناك بطولة لدى كافة الأطراف؛ لو كانت هناك نقاط التقاء وأوجه تماثل على أدنى مستوى (مستوى يكفى لمد جسر - لخلق نقطة التقاء) فهى النهاية من نوعية نظرية اللعبة التى يشارك فيها لاعبان والتى ميزت خطط الحرب الباردة. هناك اليوم ما هو أكثر من معسكر حرب باردة غربى وشرقى، أشياء كثيرة مجردة توازن بين عناصر عديدة فى بلدان

مختلفة عديدة تضفى سذاجة على عقيدة المحافظين الجدد والصقور والتى تصدر عن بعض أحياء واشنطن، بإخراج كل بلد أو عنصر نشط على حدة: فأفغانستان، ثم العراق، ثم إيران، ثم... وهى أيضًا سذاجة كسولة، لأن هؤلاء الصقور أبوا التخلى عن منطق الحرب الباردة فى السلوك الإستراتيجى. وهم ليسوا خبراء فى علم جبْر التنافس والتشابه التطبيقى الجديد ويتشبثون بمبادئ الهندسة القديمة مكتفين بتعريضهم العالم للخطر بما يفعلون.

ولكن ما العمل لو استحال تحقيق توازن فى الأديان وتقادمَ توازن القوى؟ ما فعله كتابنا هذا إلى الآن وبالاستعانة بأكبر قدر ممكن من الخيال هو التخلص من قدر من بساطة تصوراتنا عن العالم. فسعى إلى جعلها أعقد وأكثر إشكالية. كما سعى لطرح نقاش بالإيضاح من عدد كبير من الآداب والمعتقدات والفلسفات والأديان. وحاول أن يتعاطف معها جميعًا أو مع شىء فيها جميعًا. وطرح الحاجة لإيجاد نقاط التقاء وتحويلها إلى نقاط اندماج. ولكنها لا تندمج بصلابة. فهى بحاجة لأن تُرى كنقاط طاقة تخلط الطاقات وتدفع بالكتلة قدمًا. ويكون على الكتلة أحيانًا أن تتقبل الضرر المؤقت وأن تتصرف من منطلق الواجب، من أجل صحة نهائية أفضل. وحتى المتشبثين بتاريخ واحد عليهم أن يقدّروا مدى تأثر ذلك التاريخ بكثير غيره. فالعولمة قائمة منذ مدة طويلة. وذاكراتنا عن تواريخنا، وذاكراتنا عن أنفسنا، بحاجة لأن تلتوى. لابد أن نتصور أنفسنا ملتوين حتى تكون لدينا ذاكرة نأخذها معنا نحو مستقبل حقيقى لنزعة دولية حقة. وتتناول بقية الكتاب بعض تساؤلات طُرحت بصورة أصعب نوعًا، وتسعى لوضع معالم ورسم خارطة. ولكن لتوقيع للجزء الخيالى من هذا الكتاب، ونظرًا لأن هذا الفصل له تيمة ملائكية – وإن كانت ملائكية مطرودة – فلنتذكر أنه يمكن حتى لأطهر الملائكة أن يقع قليلاً فى غرام شىء غريب خارج طبيعته. وجبريل ملَك نادر من حيث

إن له دورًا رئيسًا فى كل من الكتاب المقدس والقرآن. ففى التراث التوراتى، أى فى الأدب الشعبى المحيط بالكتاب المقدس، يقف إلى يسار الرب (ميكائيل إلى يمينه)، وبالتالى فهو واحد من أعلى الملائكة المقربين. فهو رسول الرب ويُعهد إليه دائمًا بالوقوف على الرسالة كاملة وإبلاغها تامة. ولا شىء يثنيه عن إبلاغ رسالته. لكن "منطق الطير" للعطار يودِع فى فقرة وجيزة رؤية مختلفة تمامًا لجبريل مؤنسن ومفتون.

كان هناك ملِك واسع المُلك له بنت جميلة "كالقمر فى قصره". وكانت "موضع حسد الحسان"، وكان لديها دق حُسن.

وكانت خصلات شَعرها تجرح مئة قلب.

وكلّ من جدائلها تجعل حبل وريد ينبض بالحياة.

كان حاجباها كقوسين، وكان جفناها يرفان كشوكتين تثقبان نظرة من ينظر إليها،

ومن شفتيها الياقوتيتين اللتين كانتا غذاء للروح

كان الملَك جبريل مشدوهًا أبدًا[1].

وأتخيل جبريل فى مهمة يحمل رسالة مقدسة، يشرد بعينيه فجأة من مركبته الكونية ويزفر آهة شوق لهاتين الشفتين الياقوتيتين. وإذا لم نتمكن من التقاطع والالتحام فلنقدّر على الأقل هذا الحسن الخيالى الشعرى لمن يمشطن جدائلهن المتموجة على خط ملتوٍ آخر.

---

(١) فريد الدين العطار. منطق الطير، ترجمه إلى الإنجليزية بيتر إيفرى Peter Avery, *The Speech of the Birds*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1998, pp. 341-2.

٧

شراء الولاء

فى ٢٠٠٧ ظهرت إضافة مبالغ فى الدعاية لها إلى سوق الألعاب الإلكترونية العالمى وتسمى "عقيدة السفاح" وتدور أحداثها فى الشرق الأوسط فى عام ١١٩١ إبان الحملة الصليبية الثالثة حين دارت الحرب بين ريتشارد قلب الأسد وصلاح الدين من أجل السيطرة على القدس. ومن دواعى الأسف أنها لم تحقق نجاحًا أكبر كلعبة، إلا أن حبكتها ربما كانت أعقد مما ينبغى. وفى القرن الحادى والعشرين حيث يمسك الغرب والشرق الأوسط كلٌ بخناق الآخر فإن فكرة وجود شرذمة من القتلة – لا ينحازون لأحد بل يعملون من أجل قتل الزعماء الفاسدين على الجانبين لا سيما الزعماء الذين يسعون لإطالة أمد الحرب لاستمرار مكاسبهم المالية – قضت على نصف سوق اللعبة على أقل تقدير فى الولايات المتحدة. وكان انتقاد ديك تشينى نائب الرئيس وصلته بهاليبيرتون شىء والتلميح بضرورة قتله شىء آخر تمامًا. ومع ذلك لم تدخر أية تكاليف فى إعداد اللعبة. فتم تحويل كل من القدس ودمشق إلى صورة دقيقة مما أشار به خبراء الآثار، وتمت برمجة السفاح المعدنى "الطاير" بألف حركة قتالية وستة آلاف حركة أكروباتية. والخيارات أعقد من اللازم حتى بالنسبة للاعبى ألعاب اليوم؛ لكن الطاير شخصية مستمدة من شوارع اليوم إلى حد كبير. وأكروباته شكل من الـ "باركير" أو الطفرات الإنشائية التى ظهرت فى أحياء الطبقة العمالية بمدن فرنسا؛ ويعتمر خوذة تشبه تلك التى يعتمرها أصحاب الخوذات الشبان المنتقَدين فى مراكز التسوق الإنجليزية؛ يقتل بخناجر كأى من مشاغبى الشوارع فى عالم اليوم. والطاير ليس شخصية لا أخلاقية. ومن الغريب أنه أخلاقى. فهو يحارب

رأسمالية عالمية تجمع بين نخب سياسية خائنة على الجانبين، ولإنهاء حرب بين الحضارات تصمنا جميعًا وتقسمنا لأجيال قادمة. إنها لعبة ناقدة، إلا أن ألعابًا كهذه ليس لها سوق مهما تضمنت من أشكال الإثارة.

وهى ليست المرة الأولى التى يتم فيها تصنيع صور لخصوم فى الحملة الصليبية الثالثة. إذ كشفت كارن أرمسترونج عن إشراقة مسيحية ترجع للقرن الرابع عشر لريتشارد قلب الأسد فى قتال مباشر مع صلاح الدين[1]. فينتصر ريتشارد لكن نصره لا ينعكس على وجهه الذى تغطيه خوذة. أما خوذة صلاح الدين فتطير برأسه، ووجهه عبارة عن فتحة فم تعبر عن ألم وغضب تكسوهما زرقة. ويجانب أرمسترونج الصواب حين تزعم أن درع صلاح الدين عليه شعار جنى أسود. فهى مجرد رأس رجل أسود. لكن الصورة المقترنة – صلاح الدين بلون أزرق يميل للسواد، ورمزه الأسود – تكفى للإيحاء بإحدى قوى الظلام. وعلى النقيض نجد لوحة لجوستاف دوريه ظهرت بعد ذلك بمدة طويلة لصلاح الدين منتصرًا على الجيوش المسيحية وتذكر بلوحاته التى رسم لإبليس. فهو محارب مدرع على صهوة جواد ويعلو خوذته هلال، يرفع ذراعيه ملوحًا بالنصر، وله ذقن مربعة كأبطال هوليوود. وجثث الموتى والمحتضرين مبعثرة فى طريقه، لكن جواده يشق لنفسه طريقًا حذرًا بينها. فصلاح الدين لا يطأ جثمان عدوه الذى هوى.

خارج مبنى البرلمان فى وستمينستر هناك تمثال لقلب الأسد وهو منفرج الساقين على ظهر جواده وفى وضع مشابه وهو شاهر سيفه. فالإنجليزى لا يصوَّر فى صورة أنبل من ذلك. ولا شك أن قصاصى الشرق الأوسط فى عصره ألفوا حكايات عنه تصوره فى صورة قبيحة مخيفة

(١) Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and their Impact on Today's World*, London: Macmillan, 1988, p. 112c.

شيطانية خائنة وكريهة. وليست هناك صورة تصور قلب الأسد أو صلاح الدين وسطًا بين الجميل المنتصر والقبيح الشيطانى؛ وسط بين الصورتين الرمزيتين للفضيلة والشر. فليس ثم شخص معيب تمامًا يصارع شكوكه. ليس هناك دمج للصفات المتناقضة من النوع الذى يسم كل إنسان على ظهر الأرض. بل هناك صور هزلية. وحتى "الطاير" يدخل فى هذا الخط؛ وبالتالى فإننا لم نحقق تقدمًا كبيرًا عدا التقنية.

ومن الغريب أنه فى الهياج الفكرى فى واشنطن - وهو أمر لا يدركه الغرباء عنها دائمًا - والذى يعكس الهياج السياسى ويواكبه ويستلهمه ويخدمه، تشكل الصور الكاريكاتورية جزءًا من لغات خطاب محبوكة بعناية. إلا أن لغات الخطاب المحبوكة بعناية هذه تعتمد غالبًا على الكاريكاتور. فلغات الخطاب نفسها مطروحة فى الغالب فى كتب ضخمة وجرى بحثها بشكل ضخم. وليس هناك مجتمع غربى عدا فرنسا يشهد مثل هذه الصلة الوثيقة بين السياسة والفكر المنشور.

ليس هذا وحسب، بل إن حركة المرور البشرى الفعلية بين أبهاء المعاهد الأكاديمية ودهاليز السلطة كبيرة، وتنتشر فيما بينها طوابير ضخمة من ورش العمل. ويتقاعد أعضاء الحكومة ليتولوا مناصب أساتذة زائرين فى الجامعات ويجلبون معهم خبرة المطلعين على بواطن الأمور، ومعها "اسم" يجتذب الطلاب المتحمسين لمعرفة كيفية سير العمل فى المطبخ السياسى؛ أما الأكاديميون فيطمحون إلى تولى مناصب من الدرجة الثانية - كنائب وزير مثلاً - وتولى بعضهم مناصب من الدرجة الأولى كوزراء خارجية أو مستشارين للأمن القومى أو سفراء فى الأمم المتحدة. وهنرى كيسنجر خير مثال على ذلك؛ ويكاد زبجنيو بريجينسكى ومادلين أولبرايت وجين كركباتريك وكوندوليزا رايس يمثلون سلالة متصلة لا تنقطع. كل ما يتطلبه الأمر تضحية بالنظرية والفلسفة فى الحالة الأولى، وتركيز على تحليل عالم

"الواقع" والعلاقات الدولية الفعلية مما قد تنشأ عنه نظرية أو فلسفة تطبيقية. لكن التحليل يأتى أولاً، وعلى رأسه يأتى التحليل الذى يحظى بإعجاب إدارة جديدة، وتأتى النظرية والفلسفة فى المرتبة الثانية. فهو قلب للأوضاع الأكاديمية العادية، لكن المبرر هو أن العالم محفوف بالأخطار وموقف الولايات المتحدة دقيق ومطلوب سياسة أفضل وعلى الفور. وهناك مبرر الطموح الشخصى وإن كان مما لا يقال. فكل أربع سنوات يحدث إحلال كامل للنخبة الإدارية والاستشارية فى واشنطن. وهذه الدورة نفسها تشجع الطموح بجديتها وانتظامها. وهو أمر حذر منه نعوم تشومسكى. فينتقد من يطمحون لأن يصبحوا سدنة السلطة، المكرسون أصلاً للحقيقة يصبحون كهنة يحلون "الحقيقة" التى تريدها السلطة والتى تبقى على السلطة؛ من يُقنعون الناس بما لديهم من مرجعية فكرية بأن الشر أخلاقيًا خير سياسيًا، وبالتالى فهو "حق" من أجل القضية الأمريكية ومصالحها[١]. ويضفى تشومسكى على رأيه رونقًا، لكنه يحكى حكاية تحذيرية. وعلى أى فليس كل امرئ يسعى للسلطة، لكن كثيرين يسعون للنفوذ أى قدرة المرء على البقاء فى مروجه العلمية ولكن أن يصغَى له فى واشنطن؛ أن يُسعَى إليه طلبًا للمشورة؛ أن يثنى عليه الكبار؛ أن تلتقَط له صورة مع الرئيس. فالمفكرون العموميون المعارضون – من أمثال تشومسكى وإدوارد سعيد– لا يتلقون دعوات لحضور حفلات الكوكتيل فى البيت الأبيض.

ومع ذلك فسدنة السلطة لا يعلون عن ذلك. فلا يتولون رئاسة الوزراء كدومينيك دو فيلبان فى فرنسا. ولا سبيل لأن يغيروا كونهم شوكًا فى جنب الحكومات ووزراء فى حكومات كبرنار كوشنير. ولا يسعهم أن تكون لهم مثل ريجى ديبراى تواريخ فى السجون لأنهم كانوا رفاق سفر لتشى جيفارا

(١) Noam Chomsky, *American Power and the New Mandarins*, New York: Pantheon, 1969.

فى آخر حملاته. والكتب التى يؤلفون كانت كلها تركز على السياسة الدولية. ولا يؤلفون فى الشعر وعن الشعراء كما يفعل فيلبان؛ ولا عن اللاهوت كديبراى[١]. أما الكتب المؤثرة فتحظى بمجد كبير. فيبرز أحدها كنذير ولكنه عميق فى تحليله، بينما يكون غيرها أقل شأنًا.

وكان العمل الكبير الذى أضاء صالونات واشنطن هو كتاب "القوى العظمى" لبول كيندى[٢]. وهو يضم ٨٢ صفحة من القطع الكبير من الهوامش صغيرة الحجم تحوى عددًا من الكلمات يفوق كتابًا لروبرت كاجان (١٠٣ صفحات صغيرة بأحرف كبيرة) سنتطرق إليه لاحقًا. كان كتاب كيندى عملاً تاريخيًا، بل إنه أخذ قيام القوى العظمى وسقوطها إلى المستقبل – حتى عام ٢٠٠٠. كان يبدو كنبوءة متواضعة، لكنه صدر فى عام ١٩٨٨، أى قبل سنة واحدة من بداية النهاية بالنسبة للشيوعية والاتحاد السوفيتى. لم يتنبأ كيندى بهذا السقوط، لكن ما ملأ صالونات واشنطن فهو ما اعتُبر إسقاطًا منه بأن الولايات المتحدة قوة عظمى تحمل أيضًا نذر الاضمحلال والسقوط، وأن اليابان تبدو على شفا نهوض أشبه بالخسوف. وفى السنوات الأولى من القرن الجديد تدور الشائعات وقلق واشنطن حول نهوض الصين؛ ولكن فى عام ١٩٨٨ بدت الولايات المتحدة فى وضع ضعيف فى عالم لم يكن انقلب بعد رأسًا على عقب. فجاء الانهيار السريع للشيوعية والانتصار فى حرب الخليج الأولى فى تتابع سريع ليغيرا كل هذا.

---

(١) Régis Debray, *Dieu, un itinéraire: Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident*, Paris: Odile Jacob, 2002.

(٢) Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, London: Unwin Hyman, 1988. ترجمه مترجم هذا الكتاب تحت عنوان "القوى العظمى: التغيرات الاقتصادية والصراع العسكرى من ١٥٠٠ إلى ٢٠٠٠"، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣.

ويصعب الآن أن نتذكر البهجة التى قوبل بها سقوط سور برلين فى عام ١٩٨٩، لا فى برلين نفسها وشرق أوروبا، بل فى الولايات المتحدة. فكانت الشيوعية لا الرأسمالية هى التى انهارت تحت وطأة تناقضاتها. كأن الوحش سقط دون أن يرفع الغرب إصبعًا. وما كان لأحد أن يجرؤ أن يتمنى لهذا أن يحدث وبهذه السرعة، ولا تنبأ به الأكاديميون. وفى ١٩٩٠ حين زحف صدام حسين على الكويت وقادت الولايات المتحدة تحالفا عسكريًا غربيًا وعربيًا لإرغامه على الخروج منها أدى استعداد دول متفرقة للمساهمة بقواتها (حتى سوريا أرسلت آلافًا من قواتها) وسهولة النصر إلى تضخيم إحساس الولايات المتحدة بذاتها باعتبارها القائد العالمى الجديد الذى يمكنه أن ينفذ فى القوى المعارضة له كالسكين فى الزبد. (حتى لو أمكن القول إن دولاً مختلفة اعتبرت أن لها دورًا فائقًا، فالإنجليز تقدموا فى العراق كميمنة القوات الأمريكية، أما الفرنسيون فتحركوا بشكل أسرع كميمنة للإنجليز؛ وعلى شاشات التليفزيون الفرنسى كان للدبابات الفرنسية الدور الحاسم بالطبع وكانت أطقمها وقوادها هم الأبطال).

وحتى قبل حرب الخليج الأولى، بل حين كانت الولايات المتحدة تنعم بسقوط سور برلين، نشر فرانسيس فوكوياما مقالاً قصيرًا تم تلقفه باعتباره الموسيقى الفلسفية المصاحبة للنصر على الرغم من (أو بسبب) ازدحامه بالإشارات إلى هيجل[١]. وذهب فوكوياما إلى أن لحظة تمجيد التاريخ الهيجلية أو لحظة اكتمال التاريخ حانت، لأن التاريخ ما كان ليصل إلى أفضل مما وصل إليه. فكل كفاح له على مر آلاف السنين تمخض الآن عن الهدف النهائى للتاريخ والمحصلة النهائية للإرادة البشرية: ديمقراطية ليبرالية بلا منازع هى النموذج الأقوى على وجه الأرض. وكأن واشنطن كانت بحاجة لهذا الدعم الفلسفى، فدوت أصداء مقال شديد الضآلة.

(١) Francis Fukuyama, 'The End of History?', *The National Interest* 16, 1989.

وبعد ثلاث سنوات وبعد أن استوعب فوكوياما أصداء ما كتب ونشر كتابه القائم على مقاله كانت آراؤه تتسم بالبهجة والحذر فى آن، ومع ذلك كان هذا الحذر هو انتصار الصحراء فى الكويت والعراق. وكان للكتاب عنوان غريب: "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"(١)، ومن المهم فى هذا المقام أن ندرك الدّين الفكرى الذى يدين به فوكوياما نفسه لكوييف وقراءة كوييف لهيجل. فالحقيقة أنه لا شيء يؤكد أن فوكوياما قرأ هيجل نفسه، بل قرأ كتابات كوييف عن هيجل(٢). والمحبط هنا هو أن كوييف جمع بين بعض موتيفات هيجل ونيتشه، إلا أن مجتمع واشنطن المهذب ظن أنه أهدى مقالاً قائمًا على هيجل وحده. فكان استخدام هيجل مصطلحى "السيد الأعلى" و"العبد" كطرفى نقيض يهدف للإشارة إلى أن أى مجتمع قطبى لا يمكن أن يتصالح إلا إذا قبل كل من قطبيه ذاتيته وحدها. وإن فعل فإن العبد يزداد شعورًا بالعبودية فى تقديره ذاته أو عدم تقديرها، ويزداد السيد سيادة. وما من نقطة التقاء تتم عن احتمال وجود مستقبل يسوى بينهما. وتصنيفهما والتوفيق بينهما فى مجتمع مدنى تفاعلى هو التقدم التاريخى إلى الأمام عند هيجل(٣). واستعان نيتشه بمصطلحات مشابهة: "سيد" و"عبد"، بيد أن نيتشه ليس لديه توفيق اجتماعى يصنفهما فى عالم يسوى بينهما. فالعبد مقدر له أن يواصل التعمق فى ذاته ويدرك أن ذاته مقهورة. وحتى بدون قهر خارجى يكاد العبد الحقيقى أن يجد متعة فى أى قهر ذاتى داخلى لكى يدعم شعوره بذاته. ويشير المصطلح النيتشوى المستهلك "إرادة القوة" إلى هذا الباعث

---

(١) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Penguin, 1992.

(٢) شن ديريدا حملة شعواء على اقتباسات فوكوياما: Jaques Derrida, 'Spectres of Marx', *New Left Review* 205, May/June 1994.

(٣) Mervyn Frost, *Towards a Normative Theory of International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

القوى نحو إدراك الذات، حتى حين يكون سلبيًا تمامًا. إنه إفلاس أخلاقى. وتمرد العبيد للتغلب على السادة والحلول محلهم هو صدام إدراكات متعارضة للذات وأخلاقيات متضادة. ثم يواصل فوكوياما أو كوييف من خلال فوكوياما ليربط أوبرا العبيد والسادة بمصير "الإنسان الطليعى" و"الإنسان الأخير". وفى نهاية التاريخ قد يكون آخر بشر التاريخ راضين عن أنفسهم أكثر من اللازم؛ قد يواصلون إظهار الرغبة وإبداء العقل ولكنهم يفقدون "المزاج"، التوق للاعتراف بهم، بعد أن تحقق الاعتراف. ولكن فى الظلال قد يتوارى أوائل بشر تاريخ جديد أو من يتطلعون لبدء التاريخ من جديد بشروطهم. وطلائع البشر هؤلاء فى التاريخ الجديد لن يكون لديهم رغبة أو عقل – وبالتالى فسيكونون غير متحضرين أو وحشيين – ولكن ستستهلكهم "الأمزجة". سيكونون كالعبيد، يثورون على سادتهم. وليس أى من هذا هيجلى تمامًا أو حتى نيتشوى كما ينبغى، ولكنه شىء قوى فعلاً. وفجأة، ووسط النصر والرضا المنتشى عن النفس لدى سادة الكون الذين حققوا ذواتهم كانت هناك ملحوظة تشاؤمية عما يتوارى فى ظلال المستقبل. فمجلد فوكوياما النبوئى نُشر بعد حرب الخليج الأولى وقبل ١١ سبتمبر، حيث ضرب "طلائع البشر" نيويورك. ولكن حين فعلوا ألصق عليهم شعار "همج".

وقبل أن يجرح "البشر الأوائل" نيويورك مباشرة كان القلق يتنامى بشأن جموح القوى الراديكالية الشرق الأوسطية والإسلامية وتقلبهم. وتبلور هذا القلق فى مقال لصمويل هنتنجتون نشر فى ١٩٩٣ يتساءل فيه عما إذا كان ثم "صدام حضارات" معلق[١]. وكان هذا المقال المختصر ناقوسًا ضروريًا وثمينًا. وفى الكتاب القائم على هذا المقال والصادر فى ١٩٩٦

---

(١) Samuel P. Huntington, 'The Clash of Civilizations?'in *Foreign Affairs* 72, Summer 1993.

وسع هنتنجتون مادته[١]. فضم تسعًا وعشرين صفحة من الهوامش (بخط أكبر قليلاً مما طبعت به هوامش كيندى)، ولكن كان الغريب فى الأمر أن هذه الهوامش كلها كانت من منظور غربى. فى كتاب عن "الحضارات" لم يكن هناك إلا ما ندر من مواد مقتبسة من "حضارات" غير غربية. ومما يذكر لهنتنجتون أنه حاول فيما بعد أن يصلح الأمر بعقد ندوات دعى إليها الباحثون من أقاصى الأرض؛ إلا أن نصه الأساسى عن قضية اللحظة، أى الولايات المتحدة والغرب معًا فى مواجهة التحديات العدائية الناشئة فى عالم غريب، ظل دون تعديل. وكان الجانب الآخر الغريب فى الكتاب ما اشتمل عليه من خرائط. فمَعين الحضارة الغربية، أى اليونان، محذوفة من عالم ١٩٢٠ الغربى على أساس أنها لم تكن خاضعة حينذاك لحكم الغرب كمستعمرة ولا كانت جزءًا أصيلاً من أوروبا المستقلة. وهى جزء واضح من الغرب فى سنى الحرب الباردة فى الستينيات. إذن فهى عضو فى "العالم الحر" جنبًا إلى جنب مع تركيا وجنوب أفريقيا الفصل العنصرى وأنجولا المستعمرة وموزمبيق وناميبيا وإيران الشاه وفيتنام الجنوبية. وفى "عالم حضارات" ما بعد ١٩٩٠ لم تعد اليونان جزءًا من الغرب مرة أخرى: ولاكتل ضخمة مما أصبح الآن الاتحاد الأوروبى الموسع؛ ولا جنوب أفريقيا تحت حكم الأغلبية. أما بابوا غينيا الجديدة فغربية أصيلة[٢]. فهى مجموعة خرائط تقوم على مركزية الولايات المتحدة تمامًا – الدول التى تدعم مصالح الولايات المتحدة – ولكنها رُسمت بشكل غريب. وأخرجت إسرائيل من الغرب فى عالم ما بعد ١٩٩٠. ويرجع ذلك إلى تقسيم الكتاب العالم إلى "حضارات" توصف فيه إسرائيل كجزء من "حضارة" إسلامية. وهذه ليست

---

(١) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996.

(٢) الخرائط ١.١ إلى ١.٣ ص٢٢-٢٧.

خرائط ذات فوارق دقيقة، ولا هي تعكس السجال. وهي لا تعكس التكتلات. وما حاولنا أن نبينه في الفصول السابقة هو أن التكتل يمثل أو يمكن اعتباره يمثل أمرًا كبيرًا للغاية. وليس هناك شيء اسمه "حضارة" منفصلة ومحكمة الانغلاق، وكان انتقد إدوارد سعيد لهنتنجتون يقوم على هذا الأساس[١]. ومع ذلك فالتأثير على تصنيفات واشنطن كان قائمًا على ما اعتُبر اقتراحًا من هنتنجتون بالتراجع نحو الحدود "الحضارية"، والتقهقر إلى أحياز (واسعة جدًا) تضم الأصدقاء من ذوى العقليات المماثلة، ودخول عصر عزلة مسيجة طائفيًا.

ولكن بعد أن استراحت لاعتبارها نفسها النموذج المنتصر في العالم لم تكن الولايات المتحدة في مزاج يسمح بالتراجع. وفي عام ١٩٩٦ وبينما كان كتاب هنتنجتون يناقَش على موائد حفلات الكوكتيل كانت طالبان تعصف بكابل وتغير وجه أفغانستان بتوجيه من منظّر مقيم يدعى أسامة بن لادن. وكان هجوم ١١ سبتمبر على البرجين معناه أن خيار العزلة تبدد. ولم تكن الولايات المتحدة انسحبت من العالم. وبدأ العالم يتوافد على الولايات المتحدة معربًا عن غضب بليغ. ولكن حين فعل كان الهجوم يبدو بربريًا ودليلاً على أن "الحضارة" تتعرض لهجوم قيم غير متحضرة وأن عالمًا من الاختلاف يؤكد نفسه. وكان الرد بالتوكيد، وكان إرث هنتنجتون الذى عقّده الهجوم نهاية للحوار ورفضًا لإتمام عملية الدمج بين "الحضارات".

وفي خضم الرد الغاضب وما بدا الآن كحرب طويلة عنيدة واسعة النطاق أصبح أسامة بن لادن في أذهان الغرب مرادف القرن الحادى والعشرين لصلاح الدين القرن الرابع عشر كما ورد لدى كارن أرمسترونج.

---

(١) Edward W. Said, *Reflections on Exile*, London: Granta, 2000, ch. 46.

كان الطموح هو الإطاحة به كما أطاح قلب الأسد بصلاح الدين من فوق جواده؛ إطلاق صرخة ألم وغضب على ملامحه السمراء؛ مسح الابتسامة عن وجوه كافة الشعوب السمراء التي تتوافد للمواساة. أصبح هنتنجتون مؤلف مجرد رسم كاريكاتورى معاصر، ولكنه رسم قاتل يجب أن يكون له وزن كبير فى عالم أعقد كثيرًا مما تصورت واشنطن.

إلى عالم الرسوم الكاريكاتورية أضيف كتاب مختصر وخفيف لروبرت كاجان[١]. صدر هذا الكتاب فى ٢٠٠٣ وقوبل كتأمل يبرر الاندفاع الطائش نحو العراق فى أوائل ذلك العام. كان فى كثير من الأوجه نصًا أصليًا للمحافظين الجدد. وككثير من المفكرين الذين يبثون الروح فى المحافظين الجدد بدأ كاجان منذ ذلك الحين فى التخفيف من حدة لهجته. واشتمل كتابه الأحدث عن تاريخ الولايات المتحدة على مزيد من الروية والتأمل[٢]. كان معنى هذا أن الولايات المتحدة تصوَّر كمخلوق ذى أخلاق ثابتة لا تتغير. وصور غيره هذا كدعاية للمحافظين الجدد، وأضفى على السياسة الأمريكية ولأول مرة "نزعة مثالية خالصة وكرهًا" للقوة العسكرية والفاشية والشيوعية[٣]. لكن هذا هو المقصود تمامًا؛ فهو تجاوز ضعيف للسياسة الواقعية الساذجة فى كتاب ٢٠٠٣. وكلاهما ذو بعد واحد نوعًا ما، وكان كتاب كاجان الأول يوحى ضمنًا وبقوة بأن اللجوء للقوة فى سبيل مثَل أعلى، بينما يوضح المؤلف ذلك فى الكتاب اللاحق. وكاجان يعيش حاليًا فى بلجيكا يسترق السمع على واشنطن إلكترونيًا ويسهم فى مناقشاتها. ولابد من القول

---

(١) Robert Kagan, *Of Paradise and Power: America and Europe on the New World Order*, London: Atlantic, 2003.

(٢) Robert Kagan, *Dangerous Nation: America's Place in the World from its Earliest Days to the Dawn of the Twentieth Century*, New York: Random House, 2006.

(٣) Michael Lind, 'Dangerous History', *Prospect*, November 2007, pp. 29-30.

إن مقالاته فى أواخر ٢٠٠٧ كانت تخفيفًا لجدول أعمال المحافظين الجدد الأصلى فى قضايا بعينها. فالرئيس مشرَّف وبعيدًا عن كونه حصنًا حقيقيًا ضد الإرهاب توارد أنه يستعمل الإرهاب جبهة للإبقاء على دعم الولايات المتحدة لمطامحه فى الاستمرار فى حكم باكستان(١). وعقب نشر تقرير المخابرات الأمريكية الذى أقر بأن إيران أوقفت مشروع أسلحتها النووية منذ مدة طويلة كان لابد من الدخول فى محادثات مع طهران(٢). ولكن كانت التيمة المشتركة فى كافة كتابات كاجان مركزية الولايات المتحدة ومكانتها، وأن لها رسالة وأن لديها القوة. وفى كتاب ٢٠٠٣ كان التركيز على القوة. كانت القوة شيئًا يلوَّح به كسيف، وتستخدم كسيف؛ واستخدمت مع أن الحلفاء الأوروبيين المتذمرين كانوا لديهم إيمان مثالى بالتفاوض وبالهيئات الدولية وبالقانون الدولى. وأسقط كاجان بعض الأسماء الفلسفية واستخدمها بصورة تعميمية ساذجة - هوبز (على الولايات المتحدة أن تتبنى وصفه العالم "بطبيعة الأنياب والمخالب") وكانط (الذى استغل الأوروبيون مفاهيمه عن العدل والمعايير العامة) - إلا أن النقطة الأساسية لجدله كانت حاجة أوروبا لدعم إصرار الولايات المتحدة المتطور تاريخيًا على اللجوء إلى القوة وسحق إرهابى حقبة ١١ سبتمبر الإسلاميين فى تلك اللحظة الحرجة من التاريخ.

وفى ٢٠٠٣ تولى كاجان أيضًا منصب مستشار نائب الرئيس ديك تشينى للشئون الخارجية. وكانت مسألة عائلية؛ فزوجته فيكتوريا نولند تولت منصب نائب مستشار تشينى للأمن القومى فى السنة نفسها. ومن ٢٠٠٣ إلى ٢٠٠٥ أى فى أوائل سنوات احتلال العراق لم يحِد التماسك الفكرى لسياسة بوش وتشينى والولايات المتحدة عن رسالته الجوهرية، وهى أن الغزو

---

(١) Robert Kagan, 'Musharraf and the Con Game', *Washington Post*, 22 November 2007.

(٢) Robert Kagan, 'Time to Talk to Iran', *Washington Post*, 5 December 2007.

استعراض للقوة يهدف لحماية الديمقراطية الدولية؛ وكان اللجوء المستمر للقوة يهدف إلى هزيمة القوى الدولية الساعية لتخريب النسخة المحلية الناشئة من الديمقراطية فى العراق. وكان هنا مزيج من المثالية والقوة الأمريكية. ولكن بعد سنوات قلائل وبعد أن بدا واضحًا أن الديمقراطية لم تستقر فى العراق لم يبق سوى الاستخدام السافر للقوة. وفى داخل الولايات المتحدة لاتــزال هــذه الرسالة تصور كرسالة أخلاقية ومثالية مع أن النتيجة محنة لا أخلاقية من المناورات وصور الانتهازية والفساد فى العراق نفسه (لعبت الشركات الأمريكية فيها دورًا هائلاً). وتظل الألاعيب الشيطانية الوضيعة كالقوانين العادلة وتنفيذ القانون العادل واحترام الحماية الدستورية للمعتقدات الدينية، وهى أشياء لا تهم إلا الأوروبيين الضعفاء. لكنهم لم يوقفوا عملية نهب تمرر أيضًا باعتبارها إعادة بناء للبلاد. يتحدث المهندسون العراقيون عن جسور كانت ستكلف بضعة ملايين من الدولارات ليعاد بناؤها بتكلفة تبلغ عدة أضعاف هذا المبلغ فى حالة حصول شركات أمريكية على عقود لبنائها. وأخذت رسوم دونزبيرى الكاريكاتورية اليومية فى الصحف الأمريكية والدولية ترسم النكات عن علاقة ديك تشينى بمثل هذه الشركات. والتقت شخصية الصعلوك "دوك" الأثيرة لدى دونزبيرى، وهو كيان من الانتهازية السامة المجردة من الأخلاق، حتى بنظيرها على أيدى هذه الشركات. وكان مزيج القوة المدبرة والفوضى السياسية والإدارية والاستغلالية الضخمة هو ما أوحى بإيجاد "عقيدة السفاح" بنسره المنتقم (الطاير) ينقض على كبار المنتفعين بخناجر كالمخالب. وحتى بدون مقالات نقد الرسوم الكاريكاتورية والألعاب الإلكترونية هناك الكثير مما يحتاج للرد؛ وهى تحوى العديد من السدنة والمتزلفين المثقفين لواشنطن.

إلا أن هذا وجه آخر لعملة واشنطن الخاصة بالخدمات الأكاديمية والعمالة القوية. وكتابات جوزيف ناى وعمله من الأمثلة المفيدة فى هذا

المجال. إذ كان من آثره بيل كلينتون لتولى منصب مستشار الأمن القومى قبل أن تقلص المساومات السياسية من فرصه. ومع ذلك فإنه أدى خدمات متفرقة فى مناصب أعلى مما تولى روبرت كاجان. فتولى ناى منصب نائب وكيل وزارة مرتين ومساعد وزير مرة واحدة وكلها بملفات تتعلق بالأمن الدولى. كما تولى عمادة كلية كينيدى بجامعة هارفرد حيث بقى؛ والإدارة الفعلية لجامعة أو لجزء منها يعتبر تدريبًا كافيًا لأى فرد على عدم الذهول أمام الخيانات الصغيرة والمناورات العارية وقصر نظر عاصمة. كان ناى ومعه روبرت كيوهانه مؤسس النهج "الليبرالى الجديد" فى مبحث العلاقات الدولية. إلا أن هذا النهج كانت له أصداء مهمة تتجاوز الدوائر العلمية. ولتمييز إسهامه يمكن تسميته "أبا الاعتماد المتبادل المعقد"؛ ووردت تفاصيل هذا الإسهام فى كتاب مهم صدر فى ١٩٧٧ بعنوان "السلطة والاعتماد المتبادل"[١]. ولم يتحول هذا الكتاب إلى موضوع لحوار صالونات واشنطن؛ فلم يرد على ألسنة مصممى الصرعات الفكرية فى المدينة. ويزداد تأثيره بمرور السنين، وهو كتاب لايزال يحقق مبيعات ثابتة بعد ثلاثين سنة من صدوره أول مرة.

وما يقوله كتاب "السلطة والاعتماد المتبادل" يبدو واضحًا اليوم، وهو أن العالم يعتمد على بعضه البعض، إلا أن هذا الاعتماد المتبادل ليس موحدًا؛ فبعض الدول أكثر اعتمادًا من أن تتمكن من الإسهام فى أى اعتماد متبادل دولى. ولكن ليس أى من هذا يعد بسيطًا، فحتى حين تكون الدولة عالة فإنها لا تكون كذلك تمامًا، بل تسهم فى العالم خارجها بشىء؛ وبالتالى فهناك اعتماد متبادل معقد وغير موحد. من ثم فالنهج الليبرالى الجديد هو التركيز على دور المؤسسات الدولية فى دعم مبادئ الاعتماد المتبادل ونظمه

---

(١) Robert O. Keohane and Koseph S. Nye, *Power and Interdependence*, Boston MA: Little, Brown, 1977.

وإجراءاته بل مقاييسه، حتى حين ينحرف هذا النهج نحو المدرسة المنافسة له أى الواقعية الجديدة التى تركز على الطبيعة المهيمنة لبعض الدول لا سيما الولايات المتحدة. ويرى كيوهانه وناى أن المهيمن فى نظام ليبرالى جديد دولى هو ببساطة جزء من اللا تماثل، وطالما أن المهيمن قد يكون الولايات المتحدة فإن قراءهما الأمريكيين سيحبذون ذلك.

مع ذلك فمن المستحيل تقريبًا أن نؤكد أى تقدم مفاجئ كان هذا فى فكر واشنطن عن نفسها بوصفها رأس الولايات المتحدة. وكان معناه أن الولايات المتحدة كان لديها ما تأخذه، شيء تكسبه مما كان متاحًا فى "الخارج". فحتى الولايات المتحدة كانت جزءًا من اعتماد متبادل. إذ كانت ثمة فائدة من "الخارج"؛ وكان المعنى الضمنى أن ما تتلقاه الولايات المتحدة يمكن أيضًا أن يغيرها.

من المؤكد أن الولايات المتحدة ظلت فى وضع يمكنها من تغيير كافة الدول الأخرى. وكان اللا تماثل يعنى أن "الخارج" كان على الطرف المتلقى. ومع ذلك فعند هذه النقطة قدم ناى إسهامه الثانى الكبير، وهو تغليفه للأمر وجاذبية "القوة الناعمة". ولم يكن كالمحافظين الجدد الذين استولوا على واشنطن فى حقبة جورج بوش الابن المؤيد للقوة الخشنة العسكرية دون غيرها. ونهجه فى القوة الناعمة تم التدرب عليه لسنوات، ولكن كان أحدث تعبير عنه فى كتابه لعام ٢٠٠٤ بعنوان "القوة الناعمة" بالطبع[١]. ولابد من التنويه إلى أن ناى ليس ضد القوة الخشنة، ولكنه يؤكد على أنها يحسن اتباعها بتأييد دولى وبمشاركة نشطة من الحلفاء. وإذا تم نشر ما يكفى من القوة الناعمة فلن يكون ثم داعٍ للقوة الخشنة. والأدوات المعتادة "للنعومة" هى تلك التى تعود بالنفع على جماعات مستهدفة وتجعل الولايات المتحدة تبدو

---

(١) Joseph S. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs, 2004.

سخية ولطيفة فى آن. ويمكن للمعونة الأجنبية والمساعدات المالية أن تشترى بالمعنى الحرفى للكلمة الانتساب إلى المكانة العالمية للولايات المتحدة؛ لكن البراعة الحقيقية أن تخترق الذوق والفكر. من ثم فالمشروعات الثقافية وأشكال الرعاية مهمة عند ناى.

كل هذا معروف عن مشروع القوة الناعمة الذى ينادى به ناى، وهو مشروع فعلاً. وهو يجتهد فى دفعه فى النطاق العام. فهو ككاتب مقال غزير ينتقد الركون إلى القوة العسكرية وحدها؛ ويستنكر الدعاية وحدها باعتبارها ليست قوة ناعمة فى حد ذاتها، وانتقد إدارة جورج بوش الابن لطعنه فى جدوى القوة الناعمة وتأثيرها[1]. إلا أن كل هذا كاد يحجب أدهى تشخيص قدمه بأن القوة من أى نوع يشبه لعبها الشطرنج. وهذه عند ناى لعبة شطرنج ثلاثية الأبعاد. فعلى اللوحة الأساسية يمكن اللعب بالقوة العسكرية، والولايات المتحدة لديها قدرة القطب الأوحد فى السيطرة على العالم عسكريًا. أما اللاعبون الأقوياء الأساسيون كروسيا والصين فيمكن أن يصدوا التقدم العسكرى الأمريكى فى أقاليمهم. وعلى اللوحة الثانية تُنشر المصالح الاقتصادية. والقوة هنا متعددة الأقطاب. فيمكن لكل من الاتحاد الأوروبى وروسيا والصين واليابان أن تنشر قواها الاقتصادية. وعلى اللوحة الأخيرة يمكن تحريك قطع الشطرنج فى قضايا من قبيل الإرهاب والجريمة الدولية وتغير المناخ. وهنا لا وجود لأقطاب للقوة. فالقوة هنا موزعة بصورة فوضوية. ومن ثم فالنقد ينبغى أن يوجع لإدارة جورج بوش الابن ونائبه ديك تشينى ونظام المحافظين الجدد لارتباكهم فى إمكانية اللعب بالقوة على هذه الأصعدة الثلاثة. فسعوا لممارسة ما ظنوا أنه قوة عسكرية أحادية القطب فى

---

(١) Joseph S. Nye, 'Why Military Power is No Longer Enough', *Observer*, 31 March 2002; 'Propaganda Isn't the Way: Soft Power', *International Herald Tribune*, 10 January 2003; 'The Decline of America's Soft Power', *Foreign Affairs*, vol. 83 no. 3, May/June 2004.

مواجهة مشكلة الإرهاب فى حين أن القوة فيها موزعة بشكل فوضوى. ولم تجد قوة الولايات المتحدة قوة مناظرة يمكنها أن تهاجمها ولا شيئًا يمكنها أن تسحقه. وعلى اللوحة الثانية كانت نهضة الصين والتماسك البطيء والمتنامى للاتحاد الأوروبى ونهضة روسيا تعنى أن الولايات المتحدة لديها الآن ما تخسره أكثر من أى وقت آخر فى تاريخها. وأخيرًا فلو تمكن بلد كالصين قريبًا من المنافسة على اللوحات الثلاث جميعًا، أو على الأقل أن تعرقل الولايات المتحدة على اللوحات الثلاث، فإن العالم سيكون قد تحول إلى عالم متعدد الأقطاب وثلاثى الأبعاد على أقل تقدير. ويرى ناى أن مشروع إقناع واشنطن بأخذ القوة الناعمة مأخذ الجد وتنفيذها برقة وبلا تراخٍ هو مشروع طموح يتجاوز ما قد تقوده إليه حياته المنعزلة فى جامعة قديمة.

ومع ذلك فهو مشروع من نوع متميز. وله ميزتان، الأولى أنه لا يتبرأ من القوة الخشنة، بل قد تتبعها. لكن فرضيتها أن القوة الخشنة موجودة ومصونة كمصدر ثانٍ إن لم يكن ثالثًا. وحين تنفذ فى النهاية فهى تنفذ بصورة دقيقة. إلا أن هذه القوة تقنَع بإرساء النفوذ القوى فى عالم معقد متعدد الأبعاد. وما قدمه ناى هو قائمة طويلة لبراجماتية قوة. ومما لا شك فيه أنها ستجعل العالم مكانًا أفضل وآمن مما كان فى ظل بلاط جورج بوش الابن وحاشيته. أما الميزة الأساسية الأخرى فهى أنه سيصبح مكانًا أفضل تحت قيادة الولايات المتحدة، وسيصبح مكانًا أفضل فى صورة الولايات المتحدة، وبعاداتها الثقافية والاقتصادية التى تزداد انتشارًا. وعلى أيٍ تولى ناى مناصب حكومية مرموقة وكان قاب قوسين أو أدنى من تولى منصب رفيع فى إدارة بيل كلينتون. وهو بالضرورة من أنصار مركزية الولايات المتحدة؛ وهذه هى المسألة. فحتى أكثر سدنة واشنطن ليبرالية أو الليبرالى الجديد منهم يظلون على هذه الحال. سدنة لواشنطن وليسوا مجرد وسطاء ينقلون الحقيقة للشعب الأمريكى؛ ويرى ناى أن الولايات المتحدة بوضع أمثاله فى مناصب

رئيسة تنشر هذه الحقيقة للعالم بأسره. ونصرة سياسة خارجية هو ما يجرى فعلاً إلى حد ما. ولطالما أغوى العالم بجزل كبيرة من روعة الولايات المتحدة والعادات النابعة منها. فظل الشبان الإيرانيون لسنوات يهرّبون أسطوانات مادونا المدمجة إلى بلادهم. وكان هناك ما هو أكثر من قراءة "لوليتا". لكن مادونا عاشت لسنوات فى المملكة المتحدة، وتم اقتباس أساليبها وموتيفاتها الموسيقية حتى فى إيران وأدمجت فى التأثيرات المحلية والتواريخ الموسيقية. ولا عيب فى نشر النفوذ. وهناك قدر من الوقاحة فى توقع أن يكون هذا النفوذ مهيمنا بالطبع، كأن العالم لوح إردواز فارغ ينتظر أن يملأه ذوق الولايات المتحدة وفكرها وتعبيرها. وسنرى فى الفصول التالية كيف تناول مفكرون آخرون موضوع الاندماج الدولى وقبلوا ما تقدمه الولايات المتحدة والغرب لقيمته الجوهرية غير المهيمنة.

وهناك تعليق أخير لنا على أحد جوانب قوة ناى الناعمة، وهو الاستخدام الواسع والسخى للمعونات الخارجية. وسبق أن تناولنا المعونة فى موضع سابق فى هذا الكتاب، وهى موضع ترحيب كبير باعتبارها رحمة مؤقتة. لكن هناك شيئًا ساذجًا قليلاً وخبيثًا من أوجه عدة دون شك فى استغلال المعونة فى إعادة بناء بلد دمره المانح نفسه، وفى جعل شركات المانح تربح الكثير من وراء ذلك. وهو أمر لا يختلف عن القراءات القائمة لسفر أيوب التوراتى. فالرب يعيد لأيوب ضعف ما أفقده إياه فى رهان أو فى لعبة. كأن الأحبة من زوجات وأبناء يمكن تعويضهم؛ وكأن نسخ الرب يمكن أن تعوض الحزن الإنسانى. هناك شىء فى الحزن نادرًا ما يراه صناع السياسات عن كثب. وعليهم أن يخرجوا ويحاولوا أن يروه أكثر، لا فى مواكب مدرعة، بل وجهًا لوجه، دون حواجز وحراس وكتيبة من "المساعدين" ممن يهمهم أن يتوسطوا فى نقل ما يود من يعانون أن يراه المسئولون ويحسوه ولو للحظة.

بدأ هذا الفصل بوصف اللعبة الإلكترونية "عقيدة السفاح". وبطلها الرصاصى "الطاير" يطير كما يدل اسمه العربى كالنسر. ولكن بعيدًا عن الاستعارات من اللعبة فالطاير نجم أبيض أيضًا، ولا يُرى ليلاً، ويبعد سبع عشرة سنة ضوئية. هذا النجم يظهر فى أساطير عديدة فى ثقافات عديدة. وهو من مجموعة النجوم التى ينتمى إليها فيجا. وتظل هذه النجوم متباعدة. ولا يمكن لها أن تتلامس، ولكنها أقارب فى نورها وجمالها. تقول أسطورة الشرق الأقصى إنهما زوج وزوجة. ولاتزال قصتهما يحتفى بها فى اليابان، ففى كل سنة فى اليوم السابع من الشهر السابع من التقويم القمرى الشمسى، وبمناسبة مهرجان تاناباتا، كأن السماء تتحرك - كأن الآلهة رقت - وفى ذلك اليوم مرة فى السنة يتمكن الطاير وفيجا من أن يتلامسا كزوج وزوجة ويتعانقا ويتحدا.

وقد تكون هذه موهبة الطاير، لا أن يقتل، بل أن يعانق. وسيتم فيما بعد تناول ما قال الكتّاب خارج الولايات المتحدة عن سبل العناق والاندماج. وسيضم الفصل التالى مقالاً فى كيفية سماح القوانين والدساتير للناس التحرك قدمًا إذا لم يتعانقوا، ثم حرية التعرف على إمكانات العناق.

٨

الكتابة فى السياسة

كان من السمات الأساسية للدراما الإغريقية القديمة، وبمنأى عن العلاقة بين البشرية والآلهة، التأمل فى إمكانية محاكمة تلك العلاقة. وكلنا نعرف أن أوديب ظلمته الآلهة. فحدد قدره جهله وعلم من هم فى السماوات. لم تكن المناقشات العامة ومفاهيم العدل تجرى فى الساحة الأثينية، بل فى المسرح الأثينى. وفيها كانت الآلهة تتراجع ويتم تمثيل القوة الكاملة للجهد والتراجيديا البشرية. كانت الآلهة تصبح مؤذية، وجهود البشر العقيمة غالبًا تصير نبيلة. تحولت المسرحيات إلى احتفاء بالإرادة البشرية، على الرغم من أحكام السماء وأوامرها العلية. ومع ذلك كانت المسرحيات توحى أيضًا بأن الإرادة البشرية نفسها تحتاج لتحكيم. فتدور المناقشة بين أنتيجون وكريون حول خطوط التقاطع والتقسيم بين حافز – جنونى أو غير جنونى – باسم ضمير المرء، وواجب حيال دولة المرء التى تمثل خيرًا عامًا كما أكد كريون. واستمر النقاش إلى الآن، ولكنه وجد أكمل تعبير عنه فى العصور الحديثة. فحين أعلن الشاب هيجل أنه رأى مستقبل أوروبا على صهوة جواد – فى إشارة إلى غزوات نابليون المندفعة – فلعله لاحظ أيضًا أن نابليون كان يغرس الدساتير أينما حل. وإن لم تكن بين الآلهة والبشر فلأول مرة على نطاق واسع تحددت التقاطعات والتقسيمات بين الدولة والفرد، لا كتساؤلات على خشبة مسرح، بل كإرشادات ملزمة للحياة الحديثة التى تزداد تقنية وعلمًا.

لم يحاول هيجل نفسه قط أن يحدد أى دستور نموذجى يسود، لكن مواطنه المفكر الألمانى عمانويل كانط فعل. والمشكلة أن هناك عددًا من

الترجمات لكتاب "السلم الدائم" الذى حدد فيه كانط رؤيته السياسية، ويختلف عدد من هذه الترجمات فى نقل ما يقصد كانط[١]. وهناك تساؤل غاضب حول مدى ركون كانط إلى إمكانية وجود المواطن الأخلاقى الصرف، وعن الحاجة النهائية لدولة قهرية[٢]. ويفضى بعض من هذا إلى تساؤل عن ترجمة إما ينكر فيها مواطنون أشرار اتفاقيات أبرمت بين دول، أو تسلك الدول نفسها سلوكيات سيئة. من ثم فكتاب "السلم الدائم" يواصل التوتر فى أعمال كانط الفلسفية التى يعتبر الاستقلال الأخلاقى للفرد فيها من نتائج حريته فى التعبير عن "أمر مطلق" يفعله بعدالة كونية سائدة. ومع ذلك فكتاب كانط السياسى الصغير يقدم عنصرين تقادميين أساسيين، يحدد أحدهما مضمون أى دستور محلى، ويتطلع الآخر إلى نوع من دستور دولى يضم العديد من الدول. ومن العجيب أن كثيرًا من فكره وجد طريقه إلى الفرضيات السياسية الأساسية للسياسات الغربية.

أولاً اقترح كانط ضرورة قيام حكومات جمهورية لكل منها دستور يمنح مواطنيها حق الموافقة على الحكومة وسياسات الحكومة لا سيما ما يتعلق منها بشن الحروب. ويجب أن تكون الحكومة نفسها نيابية قدر الإمكان – وإن لم تكن ديمقراطية – تميز بوضوح بين التنفيذ والتشريع. وكان تقدير كانط للديمقراطية مشروطًا بالطبع بمظاهرها الأولى، إلا أن تحذيره هنا دفع الكثيرين للاعتقاد بأنه كان يفكر فى مستبد تنفيذى لطيف ومتجاوب دستوريًا، وهو ما آل إليه نابليون فى النهاية. إلا أن فكرة الفصل بين السلطات وفكرة موافقة المواطن كانتا متطرفتين فى عصره. ثانيًا، مثل هذه الدول "الحرة"

---

(١) كما عدّ جزءًا منها كينيث طومسون Kenneth W. Thompson, *Fathers of International Thought: The Legacy of Political Theory*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1994, p. 107.

(٢) كما تناولته يانا طومسون Janna Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Enquiry*, London: Routledge, 1992, ch. 2.

ينبغى أن تتحد فى حماية حقوقها، بتشكيل تكتل دولى. ولا يسمح بالانضمام لهذا التكتل إلا للجمهوريات الدستورية. وتحول هذا الاقتراح من جانب كانط بمرور الزمن إلى الشعار المتكرر بأن الديمقراطيات لا تشن حروبًا على ديمقراطيات أخرى، مع أن هذا رأى ما كان كانط ليوافق عليه فى ضوء تحذيره من الديمقراطيات.

وكان هناك شيء يميل إلى التحفظ فى رؤية كانط السياسية. إذ كان ينكر المشروعات الاستعمارية لتجاهلها حقوق السكان المحليين بالدول الأخرى. وكان يفكر هنا فى المقام الأول فى المستوطنين الأمريكيين ونهبهم الهنود الحمر. كما ذهب إلى أن كافة الجمهوريات ينبغى أن تشمل بكرم ضيافتها الغرباء الأجانب الزائرين. إلا أن كل هذا كان يفترض على أساس أن الدول حتى الجمهورية منها لا تتغير ولا تتطور، أى لا تمنح حقوقًا للغرباء الأجانب، بل ضيافة وحسب؛ وقد يصبحون جزءًا من تكتل، ولكنهم لا يصبحون جزءًا من اتحاد. ومواطنو أية جمهورية هم مواطنو الجمهورية التى ولدوا فيها والتى تشمل طموحاتهم والتى يمثلون فيها. حتى الأمة من المحليين تعد شكلاً من الدول، ويجب ترك المحليين لأنفسهم. وكانت دولة ألمانيا المفتتة فى رأى كانط ظرف سياسى نظرى؛ ويجب أن تتغير من بلديات ودوقيات إلى جمهوريات نيابية، ولكن ينبغى أن تبقى تعدديتها. وكان كانط راديكاليًا فى أمر واقع غريب. فكان يرى أن عالمه يجب أن يصلح حالته السياسية ولكن يجب أن يترك جغرافيته السياسية دون مساس. ومع ذلك كان كانط فيلسوفًا نادرًا يرى أن شخصه الأخلاقى وبعيدًا عن الفلسفة الأخلاقية يجب أن يكون مواطنًا أيضًا، وهو ما طرح المشكلات العملية التى سعى كانط لمعالجتها. كان مفتاح جهوده ضرورة وجود الدساتير، وفى ذلك أصبح له جيش من الأنصار المتناثرين ممن اتحدوا على ضرورة وجود أساس دستورى لمشروعات الدول أو لآمالهم فى إنشاء تكتل.

يلاحظ مثلاً فى الدول المتخلفة أو التى تمر باضطرابات أن السعى لإيجاد دستور محكم (وإن لم يكن دائمًا لطيفا) يبدو ملحًا. وطوال التاريخ السياسى المعاصر لأفريقيا كانت طبيعة البناء الدستورى هى التى تراود الخيال العام بما لا يقل عن الجهود الرامية لإنشاء ديمقراطية. فساعد ظهور حزب معارضة منظم قوميًا فى زيمبابوى فى ١٩٩٩ على إلحاق أول هزيمة انتخابية يمنى بها روبرت موجابى، حيث خابت مساعيه فى عام ٢٠٠٠ للفوز باستفتاء يزيد من سلطاته الرئاسية بنص الدستور. ومنذ ذلك الحين ظل الصراع يدور فى زيمبابوى حول مدى السلطات التى يفوضها الدستور للرئيس، وتركزت جهود موجابى منذ عام ٢٠٠٠ على ضمان حيازته أغلبية برلمانية تكفى لتغيير الدستور حسب رغبته. وحتى بعد ظهور حكومة ائتلافية فى سبتمبر ٢٠٠٨ كانت علامة الاستفهام حول مدى ما يفوض للرئيس أو لرئيس الوزراء من سلطة دستورية. وفى زامبيا المجاورة هناك جدل معقد يدور فى الفترة الأخيرة ولكن بنضج مفتقَد فى زيمبابوى حول الإصلاح الدستورى ولضمان تقييد سلطة الرئيس. وهناك شىء كانطى فى كلتا الحالتين مع دعوة المعارضة والكنيسة وجماعات العمل المدنى لضرورة فصل السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية التى يجب أن تكون بدورها نيابية ونزيهة وعادلة.

جاء الإلهام بمثل هذا النزال لا من وستمينستر أو نابليون أو الولايات المتحدة – ولا حتى من الدساتير الجديدة لأوروبا ما بعد الشيوعية – بل من ثمار دستور جنوب أفريقيا الذى جاء مع حكم الأغلبية المنتخبة فى ١٩٩٤. وكانت الأناشيد الوطنية لكل من زامبيا وزيمبابوى وجنوب أفريقيا ذات لحن واحد وإن اختلفت الكلمات حتى وقت قريب. فهناك تعايش حميم فى المنطقة يتحدى حتى الفوضى والانصهار فى زيمبابوى روبرت موجابى ما بعد ٢٠٠٠ (ولو أن زيمبابوى هى التى اتخذت الآن نشيدًا وطنيًا جديدًا)، ويمتد

هذا إلى اعتراف بين الحقوقيين والكنيسة وجماعات العمل المدنى وأحيانًا الساسة الحكوميين بأن دستور جنوب أفريقيا هو الأكثر تقدمية لا فى المنطقة وحدها، بل ربما فى العالم[1].

أولاً، المبادئ الدستورية الثلاثة والثلاثون ليس لها نظير شموليتها ودقة تحديدها حقوق المواطنين والقيود المفروضة على الحكومة. وهناك توكيد شديد على الفصل بين السلطات، إلا أن القائمة الطويلة من "الحقوق الأساسية" هى ما فاجأ الدوائر الحقوقية الدولية. ونظرًا لما للبلاد من تاريخ فى الفصل العنصرى توقع الكل تركيزًا خاصًا على المساواة العرقية. وهو ما حدث فعلاً ولكن تم وضع الحقوق بكافة أنواعها ولكافة الأغراض فى أربع وعشرين مادة مستقلة من الدستور. من ثم فالحقوق الخاصة بالمساواة كُفلت للشعب بغض النظر عن العرق والنوع والجنس والأصل العرقى أو الاجتماعى واللون والتوجه الجنسى والسن والإعاقة والدين والضمير والعقيدة والثقافة أو اللغة. وتفسير هذه الفقرة التى تفصل النوع والجنس والتوجه الجنسى يوحى بمدى شمول الفقرة الخاصة بالمساواة. المفترض أن "الجنس" يُقصد به الدنس البيولوجى؛ و "النوع" فيقصد به الأنواع البينية من الهوية الجنسية، لاالظاهرة بيولوجيًا، بل المحسوسة فى هواية ارتداء ثياب الجنس الآخر واشتهاء تغيير الجنس؛ أما "التوجه الجنسى" فيقصد به الهويتين المثلية والغيرية – ولو أنه يمكن أن يظهر من يطالب بحماية دستورية لممارسة الوحشية (شريطة إثبات رضا الشريك). فالدستور يترك نفسه عرضة للتهكم الخفيف. وفئتا "العرق" و"اللون" تشمل التغييرات الأساسية التى لا تظهر إلا فى بلد خارج من مساوئ الفصل العنصرى؛ أما "الدين" و"الضمير" و"العقيدة" و"الثقافة" فتمثل مجموعة من الانتماءات التى توجه لها الحقوق فى المساواة. وينص الدستور

---

(1) Rob Amato, *Understanding the New Constitution*, Cape Town: Struik, 1994.

تحديدًا على "حرية البحث العلمى" فى ظل "العقيدة والرأى"، وهذا يعنى أنه الدستور الوحيد فى العالم الذى يكفل المهنة الأصلية للجامعات، أى كشف الحقيقة.

وإذا كان دستور جنوب أفريقيا وعلى الرغم من كل مميزاته الفريدة لم يُقتدَ به بعد فى البلدان المحيطة فهناك انتقال غريب لجوهره، أى أن لب الدستور هو نصه العام. وأوضح ثانى المبادئ الدستورية الأساسية أن «كل فرد يتمتع بكافة الحقوق والحريات المدنية المقبولة عالميًا والتى يتم النص عليها وحمايتها بنصوص ثابتة ويمكن البت فيها قضائيًا». فالحكومة يفترض أن تخضع للدستور ولمواده القابلة للبت قضائيًا. وقابليته للبت القضائى تعنى أن الناس يمكن أن يقاضوا الحكومة وأن يفصل فى دعاواهم قضاء مستقل دستوريًا، وأن الحكومة لا يجوز لها أن ترفض إجراء كهذا. وهذا الحرص على الحقوق العامة المكفولة بصورة عامة والتى تعود بالفائدة على الشعب فى المقام الأول - لا على الحكومة - وجد طريقه إلى ميثاق الاتحاد الأفريقى الجديد الذى أنشئ فى ٢٠٠١ خلفًا لمنظمة الوحدة الأفريقية وفى محاولة أصيلة لإيجاد تعاون سياسى قارى بين الدول الأفريقية التى استقلت حديثًا من الاستعمار[١]. ومنظمة الوحدة الأفريقية وعلى الرغم من آمال مؤسسيها بأن تمهد الطريق يومًا لوحدة سياسية أو لشكل ما من تكتل الدول المستقلة كانت منظمة جبانة. فكان من أشهر مبادئها التى نص عليها ميثاقها واستغلت مرارًا لتبرير تخاذلها مبدأ "عدم التدخل" فى شئون الأعضاء من الدول المستقلة. فبدا الأمر كأن التجربة الأفريقية مع التدخل الأوروبى كانت صادمة لدرجة أن كان من شروط الاستقلال غلق حدود كل دولة جديدة. وحتى منظمة الوحدة الأفريقية لم يكن يحق لها أن تتدخل دون إذن الدولة.

---

(١) Zdenek Cervenka. *The Unfinished Quest for Unity: Africa and the OAU,* London: Julian Friedmann, 1977.

وكان هذا في الحقيقة تكرار لمعيار دولي. فالنظام العالمي جعل من عدم التدخل فضيلة وإن كانت تنتهك كثيرًا. أما في أفريقيا فأصبح عدم التدخل مبررًا افتراضيًا للتراخي في مواجهة المذابح والاستبداد والتطهير العرقي وانعدام المساواة. وتخلى الاتحاد الأفريقي عن عدم التدخل برمته. ففي ميثاقه وفي المادة ٤هـ أقر الاتحاد الأفريقي حق التدخل في أي من دوله الأعضاء في الظروف العصيبة، أي الظروف التي تتطلب تصرفًا إنسانيًا، فالاحتياجات الإنسانية للناس مقدمة على مخالفة السيادة الحكومية وسيادة الدول. ويحق للاتحاد الأفريقي أن يتدخل دون موافقة الدولة المعنية بل دون مشاركة تلك الدولة في المشاورات المفضية للتدخل. وفي محاولة مخففة نوعًا لتنفيذ هذا البند تم نشر قوات حفظ السلم التابعة للاتحاد الأفريقي في دارفور بالسودان. وتحول هذا إلى قوة "هجين" من قوات الاتحاد الأفريقي والأمم المتحدة في أواخر ٢٠٠٧، حيث كان تحرك الاتحاد الأفريقي وعلى الرغم من كل مثالبه أسرع وأكثر فعالية من تحرك الأمم المتحدة ككيان عالمي؛ وسبق بقية العالم بإقراره معيارًا وليدًا على الأقل للتدخل القائم على "عدم التراخي".

تكمن فعالية أي دستور في أية دولة أو أي ميثاق لأي اتحاد مرتقب بالطبع في تطبيقه. في أوائل أيام الاتحاد الأفريقي كان التطبيق ضعيفًا وبطيئًا وحذرًا وبيروقراطيًا للغاية. وكانت مؤسسات الاتحاد الأفريقي لم تلحق بها بعد "ثقافة معايير" وحدوية أفريقية حقيقية تلتزم بما يمثله الاتحاد في وثائقه الدستورية[1]. ويصدق ذلك أيضًا على مشروعات التغيير الدستوري في كل من الدول الأفريقية أو دول شرق أوروبا من هذا المنظور، حيث كان من

---

(١) Paul D. Williams, 'From Non-Intervention to Non-Indifference: The Origins and Development of the African Union's Security Culture', *African Affairs*, col. 106, no. 423. 2007.

العراقيل الجوهرية التى لم تتمكن كرواتيا من التغلب عليها فى سعيها للانضمام للاتحاد الأوروبى فى ٢٠٠٧ أن تؤكد لأوروبا وحدة قضائها واستقلاله وروح مبادرته. فقدرة القضاء واستقلاله فى تطبيق القانون الدستورى هما كل شيء. بل إنهما أهم من الديمقراطية، فحتى الحكومات المنتخبة بصورة حرة تسعى للعبث بالمحاكم. ويعد التعيين الانتقائى لقضاة المحكمة العليا فى الولايات المتحدة مثالاً صارخًا على ذلك فيما يفترض أنها أعظم ديمقراطيات العالم. وكان كانط على حق فى ذلك. فالحكومة يجب أن تكون نيابية، ولكنها يجب أن تخضع لفصل السلطات. والشعب الممثَّل يكفل ذلك فى المحيط السياسى الكانطى. وفى المحيط الفلسفى الأخلاقى الكانطى هناك قانون أخلاقى تابع يضمن أخلاقية الشعب فى المقام الأول. وربما كان هذا هو الوقت المناسب فى هذا الفصل للانتقال من أفريقيا وما أحرز من تقدم دستورى فيها لطرح تساؤل لم يطرح بعد، عن مدى كانطية دستور إيران.

هناك إشارة أولى مختصرة إلى أن هناك مواد دستورية مذهلة حتى فى أكثر الفصائل اضطرابًا. ونشير هنا إلى حركة المقاومة "حماس" المثيرة للجدل والتى أصبحت الحكومة المنتخبة ديمقراطيًا للسلطة الفلسطينية فى ٢٠٠٦. وحتى إدوارد سعيد كان قبل ذلك باثنتى عشرة سنة وفى عام ١٩٩٤ غير منبهر بحماس. فكان يرفضها باعتبارها «حركة احتجاج على الاحتلال الإسرائيلى»؛ وقال إن أفكارها عن الدولة، حتى الدولة الإسلامية «منقوصة ولا تقنع أحدًا يعيش هناك» كأفكارها عن الاقتصاد ومحطات الكهرباء والإسكان(١). كان هذا حكمًا جاهلاً نظرًا لسجل حماس حتى آنذاك فى المجال الاجتماعى؛ لكن أفكار المنظمة كانت أيضًا تكفى لنشر دراسة مفصلة عنها

---

(١) Tariq Ali, *Conversations with Edward Said*, Oxford: Seagull, 2006, pp. 90-91.

بالعربية فى عام ١٩٩٦[١]. وإحقاقًا لحق إدوارد سعيد فحماس لم تنشأ إلا فى عام ١٩٨٧، ولم يصدر ميثاقها إلا فى أغسطس ١٩٨٨. إلا أنه كان ميثاقًا دقيقًا. لم يكن وثيقة "أصولية" إسلامية. كان راديكاليًا؛ وكان مطردًا فى بعض الجوانب ولكنه يستحق من التحليل أكثر مما نال. لا شك أنه يركز على دفع الجهاد بمعناه العنيف والحتمى، باعتباره وسيلة التحرير (المادة ١٥). ويرفض مبادرات السلم الدولية (المادة ١٣)، وأكثر جوانبه "أصولية" فى المادة ٨:

الله هدفها

والرسول قائدها

والقرآن دستورها

والموت فى سبيل الله أغلى أمانيها.

ولكن ما إن نتجاوز العبارات البلاغية الطنانة نتبين أننا أمام ميثاق قومى أولاً وقبل كل شيء، ودينى فى المقام الثانى (المادة ١٢). ليس هذا وحسب، بل إن مسألة القومية تكفى لتجاوز العرف الإسلامى. "يجوز للمرأة أن تقاتل دون إذن زوجها" (المادة ١٢). وانتُخب عدد من عضوات حماس للبرلمان فى ٢٠٠٦، وعبر بعضهن عن مبادئ واضحة يعتبرها الغرب نسائية، وتتصل بحق المرأة فى اختيار زوجها وتولى وكالتها بنفسها وما إلى ذلك[٢]. ومنذ إقرار ميثاقها التأسيسى أطلقت حماس فيضًا من الوثائق

---

(١) خالد حروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، بيروت، معهد الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦؛ والطبعة الإنجليزية بعنوان *Hamas: Political Thought and Practice*, Washington DC: Institute of Palestinian Studies, 2000. وأبديت بعض الاهتمام بذلك فى أوائل التسعينيات وبحثت فى تناوله هذا الموضوع. انظر أيضًا Khaled Hroub, *Hamas: A Beginner's Guide*, London: Plaro, 2006.

(٢) هدى نعيم، نقلاً عن الجارديان، ١٨ فبراير ٢٠٠٦.

التعديلية التي وصلت في النهاية إلى قصر النضال الفلسطيني على الأراضي المحتلة بدلاً من الالتزام بمحو إسرائيل؛ بل شملت هذه الوثائق قانونا للنضال لعام ١٩٩٦ يقصر المواجهة المسلحة على العمل ضد الوحدات العسكرية[١]. بل أعلنت حماس عن السماح بالتعاون مع الغرب لو أراد. ولا شك أن سماح ميثاق حماس للمرأة بحرية الإرادة يعد بندًا "دستوريًا" لا مثيل له في الشرق الأوسط.

وفاقته ليبيا العقيد القذافي في التنكر الأول للبنود الدستورية وسائر شروط الدولة. ففي "الكتاب الأخضر" الذي يعد موضع سخرية الكثيرين ويصوَّر كاريكاتوريًا بأنه النظير المبتذل "للكتاب الأحمر الصغير" للرئيس ماو، هناك وصف لما يسميه القذافي "النهج العالمي الثالث". ويعترض على الدول على أساس أنها نيابية بالضرورة؛ وهو ما يعني التخلي عن السيادة الشخصية والفردية لنائب ومجموعة من النواب. ونظام الحكم البديل عنده يشبه عددًا من الأسواق الأثينية - وإن فسد تطبيقها نتيجة تركيز جنوني على الأمن والامتثال - وتضم وحدات حكم صغيرة محلية مستقلة يمكن أن يصل فيها الفرد إلى أقرب نقطة ممكنة من حكم ذاته. ويتولى الفرد مراقبة نفسه بمشاركته المباشرة في صياغتها دون حاجة إلى نواب. وتم تقسيم ليبيا إلى ست وأربعين منطقة ومائة وسبعين منطقة فرعية يضم أصغرها ٢٦٠٠ نسمة. وفي داخل هذا العدد يمكن للفرد أن يوصّل صوته بشكل مباشر[٢]. وكانت هذه في جوهرها محاولة للسماح لجهاز قبَلي بالعمل في إطار دولة حديثة، وتعكس إحساس القذافي الشديد بالفردية - وثيقة المحارب البدوي كحاكم - وهو ما اعتبره العالم لأسباب معقولة وأخرى متعصبة شذوذًا

---

(١) مذكرة مهمة من حركة المقاومة الإسلامية (حماس) إلى الملوك والرؤساء والوزراء المجتمعين في شرم الشيخ، ١٣ مارس ١٩٩٦.

(٢) John Davis, *Libyan Politics: Tribe and Revolution*, London: I.B. Tauris, 1987, especially chs 2 and 5.

مرفوضًا فى العلاقات الدولية. إلا أن فكرة حرية الإرادة ميزت القذافى كإسلامى خارج الاتجاه السائد بقدر ما ميزته بالخروج عن أى شىء آخر. فلا وجود للإرادة المشروطة التى ميزت حتى أكثر المذاهب الإسلامية ليبرالية، فالإرادة الحرة الحقيقية لله وحده. فالقذافى غير كانطى بالمعنى الدستورى، فهو ضد فكرة كانط عن الحكم النيابى، ولكنه فى الوقت نفسه كانطى بإصراره على الفرد باعتباره صاحب المسئولية الأخلاقية التى تربطه بعالم أوسع وبقدَره. وكان فكرًا مراهقًا فى إحساسه بالنقاء – قبل فساده وبدء عدم التهاون مع أية رؤية فردية غير رؤية القذافى – وأصبحت كيخوتية بتهجمها الخطر على طواحين الهواء الغربية؛ ولكن كما حدث مع حماس فيما بعد كان ما ينبغى فهمه أكبر مما يبدو ظاهرًا للعيان. ولا شك أن القذافى كان كانطيًا فى رغبته الثابتة فى اتحاد كافة الدول العربية، واتحاد أفريقيا كلها أيضًا. إلا أن ما كان ينبغى فهمه فى القذافى تناقض مع المعنى الإيرانى للحكم الدستورى والذى لم يسبر الغرب غوره أيضًا وركز بدلاً من ذلك على مناورات رجال دين راديكاليين يحكمون دولة معقدة بكفاءة وتشدد إسلامى.

نظرًا لأن جماعة رجال الدين المنتصرين عقب ثورة ١٩٧٩ ورثوا بلد طبقة متوسطة ذات دخل فرد مرتفع، وكان انتصار ثورتهم تم أصلاً بالتنسيق مع المستنيرين الليبراليين وبالاستعانة بوسائل الإعلام ونظم الاتصال[١] فإن جهود وضع الدستور كان لابد أن تتوافق مع الحداثة بينما تحاول أن تكون سليمة فقهيًا. ومع ذلك فإن منطق النظام أخذ بقيمته الاسمية، وأصبحت فكرة قيام ثورة بقيادة فقهاء تؤدى إلى حكومة بقيادة فقهاء تحكم بمقتضى دستور دينى شديد المحافظة أمرًا غريبًا عاديًا. وكان الأمر يبدو غير كانطى، ففى

(١) Annabelle Sreberny-<ohammadi and Ali Mohammadi, *Small Media, Big Revolution: Communication, Culture, and the Iranian Revolution*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

غياب أية استقلالية أخلاقية حرة للأفراد أو أى تمثيل مناسب وفصل مناسب بين السلطات فى الحكم لاح شبح آية الله الخمينى فوق رءوس الجميع.

وكما سبقت الإشارة من قبل فى كتابنا هذا فما من وثيقة تراثية إسلامية يمكن أن تكون المصدر الأوحد الذى يستمد منه التشريع. فمتطلبات الحداثة وحتى المشاركة فى العولمة ولو على مضض تعنى اختلاق تشريعات ومبادئ دستورية لم يكن يمكن تصورها فى أية حقبة فى تاريخ الشريعة. والدستور زاخر بفقرات استثنائية تقر استثناء لنهج "إسلامى" فى إدارة الأمور[1]. ويتمثل التوتر الدائم فى الدستور بشكل مباشر فى إقراره عددًا من الكيانات الحاكمة، بعضها علمانى فى ظاهره، وبعضها الآخر مقصود به فى ظاهره أن يكون ثيوقراطيًا؛ ولكن حتى آية الله العظمى يعلوه كيان يجوز له أن يقيد من سلطاته أو "يدينه" إن أراد. ومسألة إمكانية الحد من سلطات البرلمان المنتخب – بموجب أن سلطاته قابلة للتقييد والتعليق من جانب جهات حكم أخرى – لا تعنى أنه بلا سلطات. والحقيقة أن وجوب وجود كيانات أخرى للرقابة على البرلمان وحله يعنى لعبة مناورات لا تتوقف. فالكيانات التى يسيطر عليها الفقهاء يجب أن تتسم بيقظة السياسيين العلمانيين وحذرهم؛ ورجال الدين فى أى الأحوال لهم جماعاتهم التى تسعى كل منها للغلبة فى توازن القوى حتى داخل أى كيان واحد من كيانات الحكم يمكن فى الحقيقة أن يحله كيان آخر. من هذا المنظور فالحكومة الإيرانية سواء فى تخطيطها الدستورى أو فى تطبيقه تعتبر لعبة دينامية من التوازنات والقيود. وهناك أوجه فصل عديدة بين السلطات ولكن ليس منها ما ينفصل تمامًا عن الأخرى. إنه فصل سلطات معاملات الفصل فيه دائمة التغير ويمكن دفعها للتغير بالإرادة السياسية وبرد الفعل السياسى. والنضال السياسى مكانه بين

---

(١) Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, London: I.B. Tauris, 1998.

المدافعين عن ضرورة فرض التشريع العلمانى والتطور وأنصار فرض الشريعة كاملة فى كافة تعاملات الحكومة وفى مبادئ الحكم؛ ويبدو أن العلمانيين سينتصرون.

يبدو ذلك واضحًا فى التباعد الذى حدث فى مطلع القرن الحادى والعشرين بين إيران والغرب ولا سيما الولايات المتحدة حول برنامج الطاقة النووية الإيرانى. من الممكن أن إيران الشاه كانت تستضيف قدرات نووية أمريكية على أراضيها إبان الحرب الباردة. وكان هناك علماء نوويون إيرانيون فى عصر الشاه، وبالتالى فالمفاجأة الوحيدة هى أن القدرة النووية تأخرت كثيرًا حتى أصبحت مشروعًا رئيسًا عقب الثورة. لكن المتطلبات التقنية والعلمية لبرنامج نووى أمور لم يكن لها تصور فى نطاق الشريعة، وحتى التأكيدات الصارمة بالحق فى امتلاك الطاقة النووية من جانب القيادة الإيرانية تخفى مراعاة شديدة للأعراف والإجراءات الدولية العلمانية. وأخيرًا فسواء أكانت محطات نووية أم تسلح نووى فالبرنامج النووى مشروع "قومى". إنه توكيد لدخول إيران العصر الحديث بل ذروة العصر الحديث. وقد تكون "قنبلة إسلامية" مخططًا لها. والمكونان مقيدان، لكن التوتر بينهما، كم هو الحال مع حماس، هو الذى يسمح لأنساق المسئولية الفردية بالانتصار على المنطق الإسلامى. حتى أكثر القادة الإيرانيين راديكالية يخشى من أية حرب نووية من جانب واحد، وأية قعقعة سيوف كلامية ستتوقف قبل أى نشر للقوات ولأى سبب سواء إسلامى أو غير إسلامى. والحقيقة أنه لو كان هناك أو سيكون هناك فى المستقبل أى برنامج نووى عسكرى فإن هدفه سيكون إيجاد توازن مناسب فى القوى مع إسرائيل المسلحة نوويًا. والطموح فى ذلك قديم من الناحية الإستراتيجية وحذر عسكريًا ودبلوماسيًا، وعلمانى تمامًا.

ولو كان البرنامج النووى يعتبر مثالاً أوليًا لنسق التوازنات والتسويات والتصريحات الكلامية الدائم التطور والذى يخفى مناورات وراء الكواليس فمن الممكن قراءة كثير من السياسة الإيرانية إن لم يكن كلها كنسق من هذا النوع. فى تقديره بعد الثورة الإيرانية بعقدين من الزمان يرى أصغر شيرازى أن أنصار الشريعة كانوا يخسرون وأن متطلبات العلمانية الحديثة تقضى بأنه حتى البنود القانونية المقصور بها أن تكون إسلامية ستنتهى بأن تصبح شبيهة تمامًا بنظائرها العلمانية[1]. ومنذ أن كتب شيرازى هذا فإن الحوادث المؤسفة حول القدرة النووية لم تساعد إلا على تعميق النسيج العلمانى لإيران لدرجة أن أصبحت هناك راديكالية فى قلب إيران الحديثة، لا سيما فى سعيها لشغل مكانة متميزة فى العلاقات الدولية، ولكنها ليست راديكالية إسلامية بالضرورة. فمسمى "جمهورية إيران الإسلامية" لقب يحوى جزأين، وقد تكون الغلبة لمتطلبات النظام الجمهورى فى النهاية. فما نعيش جميعًا فى ظله فى القرن الحادى والعشرين هو متطلبات الحداثة ومتطلبات رأس المال والنفط ومتطلبات التعاملات العالمية ومتطلبات إدارة الحكومات بما يرضى ناخبى الطبقة المتوسطة. وإيران مثال لحكومة دستورية ضد كانطية وكانطية غريبة. فهى ليست نيابية، وليست ديمقراطية كاملة بالطبع، فحتى البرلمان والرئيس المنتخبين بصورة حرة يجب أن يتبوآ مكانهما وسط كثير من أصحاب السلطة، وهو من المتطلبات الأساسية لطبقة دينية غير نيابية لتظل فى السلطة فى مقابل سيادتها على سائر الطبقات بالشريعة.

ولايزال فريق رجال الدين يحلم لا باتحاد للشيعة على المستوى الدولى، بل بنطاق نفوذ شيعى فى الشرق الأوسط، لكن هذا يقصُر الطموح الإيرانى على المناطق التى يسكنها شيعة وهى لا تشكل إلا جزءًا صغيرًا من جغرافية الشرق الأوسط وما وراء القوقاز. ومرة أخرى فالأمر ينطوى على

---

(١) Schirazi, *The Constitution of Iran*, pp. 301-2.

حرب باردة قديمة. فالشيعة فى كل من العراق وحواف أفغانستان يصبحون هم المناطق العازلة أمام التمدد الغربى وأمام تمدد حلفاء الغرب من السنة. ويتخذ دعم حزب الله فى لبنان مكانه فى إطار المعنى الإيرانى لتوازن القوى مع إسرائيل. وهذا مشروع سياسى بقدر ما هو مشروع وحدة طائفية يتجاوز حدود الدولة. وهو مشروع مادى أيضًا. فإيران بمشروعاتها الحداثية وتاريخها الشعرى والفلسفى العريض (لشعراء يحتفون مجازيًا إن لم يكن حرفيًا بمتع الحواس) ليس بها مكان للوهابية الزاهدة التى بدأت تتسرب من السعودية إلى العالم الإسلامى السنى على اتساعه. ومن الغريب أن إيران هى التى كان يمكن أن تكون حليفًا كبيرًا للغرب فى حربه على أسامة بن لادن باعتباره تجسيدًا للإرهاب.

لو ثبت أن التوفيق بين حافز فقهى ودستور جمهورى أصعب مما يبدو ظاهرًا فإن محاولة صوغ بيان دينى يجمع بين ممثلى ديانات عدة وراء أخلاقيات ومسئوليات بشرية محكمة – أخلاقيات يعتقد أنها مشتركة فى كافة الأديان – كانت أمرًا لا يطاق ولو بالنسبة لأحد دعاة المشروع على الأقل. وكانت الفكرة إيجاد ميثاق عام أو دستور من الأخلاقيات المتبادلة والمشتركة يمثل دليلاً موحدًا لعالم اليوم؛ وميثاق مسئوليات مستقل ولكنه مكمل يأخذ مكانه بجانب الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. للأول ميزة العالمية وصياغته عالميًا. ولم يكن دعاة هذا المشروع سذجًا. وهم هلموت شميت مستشار ألمانيا الأسبق الذى كتب فى شبابه أحد الاقتراحات الأولى بشن حرب نووية تكتيكية (فى مقابل الدمار الشامل الناجم عن الاستخدام "المكثف" "الإستراتيجى" للأسلحة النووية)؛ وهانز كونج عالم اللاهوت الشهير الذى هددته الفاتيكان بالعزل الكنسى لآرائه ضد العصمة البابوية[١]. وخاض كونج "الحروب"[٢]،

(١) Hans Kung, *Infallible? An Enquiry*, New York: Doubleday, 1971. See also Hans Kung and Leonard Swidler, *Church in Anguish: Has the Vatican Betrayed the Council?*, San Francisco: Harper, 1987.

(٢) Hans Kung, *My Struggle for Freedom: A Memoir*, London: Continuum, 2004.

ويمكن أن يدرك القراء لمحة عن أسلوب عمل "كلاب الرب" أو جلادى الفاتيكان فى رواية لموريس وست حققت أفضل انتشار ورُسمت معالم إحدى شخوصها الأساسية وهى شخصية عالم لاهوت من جامعة توبنجن على غرار كونج (الذى كان يعمل بجامعة توبنجن)[1]. وكان الأكثر طموحًا بينهما هو كونج الذى نشر سلسلة من الأعمال الفذة فى مقارنة الأديان[2]. وتمثل التعاون بينهما فى جمع إعلانين، إعلان عن أخلاقيات عالمية، والآخر عن مسؤوليات عالمية. وفى ١٩٩٣ جمع هانز كونج "برلمانًا لأديان العالم" لإتمام وضع مسودة دليل أخلاقى عالمى.

وتم عمل هلموت شميت مع "مجلس العمل المشترك" عن "الإعلان العالمى لمسئولية الإنسان" فى ١٩٩٧[3]. وكان هذا جهدًا مقصودًا لتمكين "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان"، أى تنفيذ جدول أعماله بالاعتراف بأن الجميع لديهم مسئوليات مراعاة معايير السلوك بما من شأنه تشجيع إمكانية الحقوق ومراعاتها وانتشارها. ولم تكن الحقوق مجردة. بل كانت صياغتها غير كانطية. ولم تكن مسبقة، بل كان لابد من تطبيقها آنيًا. وكان مجلس شميت يضم عديدًا من رجال الدولة المتقاعدين – رؤساء سابقون لحكومات كل من أستراليا وتايلاند وكوستاريكا والمملكة المتحدة والمكسيك وسويسرا وفرنسا وإسبانيا والاتحاد السوفيتى وزامبيا وسنغافورة واليابان وكولومبيا والبرتغال والبرازيل وكوريا وفنلنده وكندا والسويد وقبرص والنمسا – عاصر جميعهم شميت فى منصبه (ولم يضم أية امرأة بحيث لا يمكن تصوير الحقوق والمسئوليات المطروحة بمشاركة المرأة التى بلغت أكثر المواقف مسئولية). وكما فى كافة تجمعات المتقاعدين – الذين انقطعوا عن مسئوليات

(١) Morris West, *The Clowns of God*, London: Toby Press, 2003.

(٢) Hans Kung, *Christianity and the World Religions*, New York: Fount, 1987.

(٣) Hans Kung, and Helmut Schmidt, eds, *A Global Ethic and Global Responsibilities: Two Declarations*, London: SCM, 1998.

الدولة – المماثلة كانت اللغة رصينة والمشاعر نبيلة، بينما كان التزام الدولة والمصادر الدولية بتنفيذ المضمون ضعيفًا. ولكنه على أية حال كان بيانًا لحسن النوايا (أو حسن الذنوب) وإعرابًا عن تمنى الاستفادة من مساعى المشاركين الحميدة (توفى أحدهم قبل التوصل لاتفاق).

ضم برلمان هانز كونج حشدًا من ممثلى البهائية ومذاهب البوذية الأربعة وثلاثة من مذاهب المسيحية غير الكاثوليكية والمسيحية الكاثوليكية والعديد من الديانات "المحلية" والهندوسية ومذهبين من اليهودية والإسلام السنى والشيعى و"الوثنيين الجدد" والسيخ والتاويين والعارفين والزردشت. كان بمثابة حشد مصغر لديانات العالم جُمع لأغراض مرجعية ولأغراض الحوار والتوافق. ونظرًا لأنه كان بيانًا عامًا يذكر بالرسائل الكبرى فإن كافة أعضاء "مجلس العمل المشترك" وقعوا على بيانهم. وكلف "برلمان أديان العالم" أغلبية أعضائه بالتوقيع على ما إذا كان هناك إله أو لا وذلك بعد نقاش موجز عقب التوصل لاتفاق حول مضمون الإعلان. وقد يبدو هذا جدلاً ضالاً من جانب الأديان، لكن ممثلى الإسلام كانوا اقترحوا تصدير الاتفاق الموقع بعبارة "بسم الله الرحمن الرحيم"، وهو اقتراح برىء من جانبهم ولكنه قوبل باعتراض شديد من جانب البوذيين على أساس عدم وجود إله. وكان قصد البوذيين بذلك أن العالم الروحى لا يتمحور حول إله خالق واحد (ولو أن الإلحاد التام مسموح به فى البوذية) لكن اعتراضهم أربك المؤتمر وتأجل صدور بيانه لمدة طويلة.

والإعلانان مثال على ضرورة أن تكون العالمية عامة إن أعلنت (إعلان شميت)؛ إلا أن التوافق هو كل ما يمكن التطلع إليه حتى وإن تفاوت التعبير عنه بين الأديان وذلك بدلاً من إجماع لاهوتى تعميمى على وجود إله مثلاً (إعلان كونج). وليس ثم عالم كانطى فى هذين الإعلانين. هناك أمنية كانطية، إلا أن الجهود من ورائهما كانت دائمًا تعنى أن الإرادة الإنسانية

مطلوبة لإيجاد عالم عادل. والكون لم يشترط أو يكفل إيجاد الإنسان العادل. ومن الغريب أن تكون أكثر الجهود الدستورية طموحًا غير كانطية إلى هذا الحد، بل أن تنطوى جهود الدول والهيئات المولعة بالجدل على حافز كانطى فى داخلها.

موكول للإرادة الإنسانية إذن أن تجعل الدساتير عادلة. وهو أمر لا دخل لإله أو لآلهة فيه إلا كخلفيات افتراضية لا كعناصر نشطة أساسية فى حد ذاتهم. والشرط الكانطى بفصل السلطات أمر يمكن التفاوض حوله دائمًا كما فى إيران؛ وليست هناك حكومة نيابية خالصة، حتى وإن كانت فى أصغر الوحدات الممكنة، لكن هذه الوحدات لم تسع مثلاً لخلع القذافى فى ليبيا. إلا أن الجهود الرامية لإضفاء العدل على الدساتير لابد أن تقر المساواة بين الناس جميعًا كما فى دستور جنوب أفريقيا. والقائمة الطويلة من خلافاتنا التى يجب الإفضاء بها لا تساعد إلا على إثبات أننا نوع تعددى، بل نوع يمكن توفيقه بوثائق حاكمة تعترف بنا وتوحد بيننا فى ظل المواطنة.

٩

التطرف والقوة

ربما لم تكن الوهابية لتخرج من الصحارى لولا الفساد والترف والتسامح الشديد من جانب آل سعود. وكان نقاء الرسالة الوهابية وزهدها يتناقض مع استهلاكية الأمراء السعوديين وماديتهم، حتى إن فقراء مكة تشبثوا بها باعتبارها بديلاً وترياقًا للاستغلال الأخلاقى لأقدس مدن الأرض. ولم يكن من الصعب اتهام آل سعود بانتهاك الحرمات.

لم يكن الشيعة وحدهم الذين لديهم مخلوق مسيحانى هو الإمام الغائب الذى سيعود ليبدأ تاريخًا جديدًا من العدل. فالسنّة أيضًا لديهم أمل فى مجىء المهدى ليخلص الدنيا من الشر والظلم. إنه التعطش للعدل فى كل من مذهبى الإسلام، وهو ما اتسع ليصبح عدلاً دوليًا ورغبة فى المساواة بين الدول كافة فقيرها وغنيها وأكثرها ظلمًا، ما ميز أواخر القرن العشرين ومطلع الحادى والعشرين. فالدين أضحى إيديولوجيا مقاومة وتغيير. والدين والإيديولوجيا كما سنرى لم يكونا دائمًا متماسين. ولكن ظهر فى مكة فى عام ١٩٧٩ إمام شاب يدعى جهيمان العتيبى، وكان أتباعه مقتنعون بأنه المهدى؛ وخرج فى عدة مئات منهم فى أول أيام الألفية الهجرية الجديدة واقتحم المسجد الحرام واحتجز مائة ألف من الرواد رهائن وطالب بتنحى آل سعود.

كانت القوات المسلحة السعودية ضعيفة التدريب وتتعاطف مع العتيبى على أية حال. وتم استدعاء المخابرات الأمريكية لاستعادة مجمع المبانى. وبعد أسبوعين من بدء احتلاله شق "الفيلق الخارجى الفرنسى" طريقه إلى الداخل مطلقًا الغازات واعتقل المتمردين الذين قُطعت رءوسهم جميعًا بمن

فيهم العتيبى علنًا فيما بعد[1]. لكن آل سعود كانوا يعلمون أنه على الرغم من مشهد عقابهم العام الدامى لم يكن هناك خيار سوى تخفيف النشاط الدينى للوهابية فى المملكة. وعقد اتفاق آثم بين الأمراء المترفين والأئمة المتشددين كان ثمنه أنه مهما قال آل سعود فى العلن فإنهم سيمولون النشطاء الوهابيين حول العالم سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. لذا فإن أسامة بن لادن يمكن أن يعاف نفاق البيت الحاكم السعودى وأن يفيد فى الوقت نفسه من دعمه المالى. فالمدينة قد تنتهك عزلة الصحراء ونسكها؛ قد تخفف من وطأة هذا الزهد؛ لكنها لا تستطيع أن تستضيف نقيضها. ولكن نتيجة للاتفاق المبرم مع شيوخها، وكما هو الحال بالنسبة للجيش وجهاز المخابرات الباكستانيين اللذين يلعبان على جانبى الغرب وطالبان، يبذل آل سعود قصارى جهدهم لأن يكونوا فى قلب "حرب الغرب على الإرهاب" بينما يمولون كثيرًا من أعمال الإرهاب. وأساء الغرب ولا سيما الولايات المتحدة اختيار الحليف. إذ اختار حليفًا ارتكب أحد أسوأ الشرور فى التاريخ السياسى الدينى الحديث. ومع ذلك اتجهت الولايات المتحدة إلى الاستخفاف بالفكرة التى بثت الروح ولاتزال فى الثورة الإيرانية. والغرض من هذا الفصل بحث ما إذا كان فى الفكر السياسى الشيعى الإيرانى أو السنى الحديث شواهد على محاولات للتعامل بشكل متطرف مع العالم ولكن مع محاولات موازية لدمج الفكر الغربى والإسلامى.

فى أواخر عمره دوَّن إدوارد سعيد كتابًا بعنوان "عن الأسلوب المتأخر" (*On Late Style*) ذهب فيه إلى أن السمة المميزة للأسلوب المتأخر فى أعمال كبار الفنانين يكاد يمثل تمردًا على فكرة الاضطرار لاسترضاء كل شىء فى الحياة. دع النقد يحيا وراء الموت[2]. ولكن ربما لم يكن أمام سعيد

---

(١) Yaroslav Trofimov, *The Siege of Mecca: The Forgotten Uprising in Islam's Holiest Shrine and the Birth of Al-Qaeda*, London: Allen Lane, 2008.

(٢) Edward Said, *On Late Style*, London: Bloomsbury, 2006.

خيار سوى الموت بهذا الاعتقاد. فكان يرى أن قضيته السياسية الكبرى وهى حرية الفلسطينيين ستظل قائمة بعد موته بسنوات؛ وكان وهو من كبار أنصار أدورنو كناقد مبدع لا يكاد يرى أن عدم التصالح من الإيمان. أما بالنسبة لغيره فالأمل فى التصالح الأكبر هو الفكرة المحورية فى الحياة الآخرة وفى الأسلوب المتأخر. والخبير الاقتصادى والناشط الإنسانى الكبير أمارتيا سن الذى يعد كتابه عن الحق فى الغذاء وسط المجاعات والسياسة عنصر إصلاح لكل برنامج معونة دولى – أو على الأقل ترجمة هذه الجهود إلى خانة الرحمة الجزئية أو الفاصلة – نشر وهو فى الرابعة والسبعين من عمره كتابًا يدعو فيه إلى أقصى قدر من التصالح، تصالح الجنس البشرى كله[١]. وهو كتاب يتسم بالكياسة ونقد الذات والبراعة والمثالية. إنه بيان ضد الفُرقة لا سيما بين الغرب والشرق، وبين الفكر الإسلامى وغيره. ويرى سن أن نظرة الإنسان للحياة لا ينبغى أن يحدها خط أفق يقسم نظرتنا إلى شطرين. فعلى الرغم من خلافاتنا التى يمكن الاحتفاء بها فإن قواسمنا المشتركة ينبغى أن يحتفَى بها بدرجة أكبر. إنه نداء واضح، إلا أن الكتاب نفسه وللأسف يجنح إلى الضحالة. وفى النزاع المعاصر بين الإسلام والغرب نرى أن الإسلام هو الذى بذل جهودًا فكرية أكبر للاستفادة من القواسم المشتركة، ولو أن هذه الجهود ابتذلت إلى كراهية من جانب بعض الأئمة السذج. إلا أن مواجهة السذاجة لا ينبغى أن تتخذ شكل أوصاف ونعوت ساذجة. وبعض أوصاف سن لنصف النظرة التى قسمها الأفق تتسم بالسذاجة. والمفكرون الذين سنتناولهم فيما يلى لم يخطر التصالح على خاطرهم. بل يفكرون فى الثورة أو على الأقل فى إعادة تنظيم صفوف

---

(١) Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, London: Allen Lane, 2006.

المجتمع. أدركوا أن لديهم مشروعات نامية يمكن اعتبارها حشدًا للإرادة للتأثير فى حركة التاريخ التى ستظل لمدة طويلة بعدهم.

ظهور باريس

يُنسى أحيانًا أن المحرك الروحى للثورة الإيرانية آية الله الخمينى قضى سنوات فى المنفى فى باريس حيث تعرض لآراء ماركسية لدى منفيين فلسطينيين عن مستقبل الشرق الأوسط وبلاده، ومعتقدات عن العالم الثالث مستمدة من فانون، ومعاداة شديدة للإمبريالية كادت تقسم العالم إلى نصفين مانويين، ظالم ومظلوم، بينهما صراع أضاف إليه الخمينى الصراع بين النجاسة والطهارة، يمثل الإسلام الحق فيه الطهارة. وكان هناك خط أفق بالنسبة له(١). ولم يتحول الخمينى إلى الماركسية، إلا أنه كان على الأقل يدرك ما أبدى كثير من ثواره من حماس لأعمال على شريعتى، وهو من أعلام الفكر توفى فى عام ١٩٧٧ أى قبل عامين من الثورة، وله فى الثورة مثل ما للخمينى. ولكن مع أن ما يجمع بين الرجلين كثير كانت لدى شريعتى أفكار تختلف تمامًا عن أفكار الخمينى، وأفكاره هذه لم تمت على الرغم من هيمنة رجال الدين بعد الثورة. ولكن كان على هذه الهيمنة أن تفسح مجالاً لعدد كبير من الفصائل الضارية فى دهاليز السلطة الإيرانية حتى بعد "عهد الرعب" الذى أطلقه رجال الدين بانتصارهم على المعتدلين والليبراليين والشيوعيين. ولاتزال هذه الفصائل تتناحر إلى يومنا هذا وفى عهد الرئيس

---

(١) Nikki R. Keddie, 'Iranian Revolution in Comparative Perspective', in Albert Hourani, Philip S. Khoury and Mary C. Wilson, eds. *The Modern Middle East: A Reader*. Berkeley: University of California Press. 1993, p. 618.

أحمدى نجاد، وجزء من منطق أحمدى نجاد المتقد يتمثل فى زيادة تأييده داخل إيران بقدر ما يتمثل فى استفزاز الغرب(١).

كان على شريعتى طالبًا فى باريس فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات. وكان يسميها "مدينة الجمال والحريات" لا لأنه كان يريد أن يكون باريسيًا، فرنسيًا، بل لأنه كان بوسعه أن يستمتع بالمناظرات الكبرى التى كانت تدور، مناقشات سارتر وكامو، وسارتر ومارلو بونتى، وسارتر وآرون، وسارتر ضد العالم كله. كان من الممكن أن تتحدى العالم كله فى باريس؛ أن تتعلم كل شىء؛ أن ترفض كل شىء؛ أن تدمج كل شىء. وكان متأخرًا بالمقارنة بسنجور الذى جاء إلى باريس قبل الثلاثينيات مباشرة، وبفانون الذى أتى إلى فرنسا بعد ذلك بعشر سنوات. إلا أنه وضع مثلهما الأسس الفكرية لقومية خاصة. وكسنجور فى تأليفه "الزنجية" تأثر بالحركات الوجودية وفوق الواقعية والرمزية التى كان ينتمى إليها أصدقاؤه؛ وكما كان فانون من معاصرى كامو واستشهد بلاكان وهيجل فى أعماله الأولى ساعيًا لإيجاد سبيل إلى خارج العنصرية، حشد شريعتى تيارات الفكر المؤيدة لا سيما الماركسية إلى أفكاره النامية عن قومية إيرانية هى أيضًا قومية شيعية. وكان مزج التشيع والقومية هو الأساس لجعل الإسلام لا مجرد ديانة، بل إيديولوجيا سياسية.

وبعد صدمته الأولية من "اضمحلال" الحياة الحزبية لا سيما بين الشباب انبهر شريعتى بالكنيسة الكاثوليكية لحسها الأخلاقى ونفاذها التنظيمى البعيد المدى فى المجتمع. وفى المقابل كان التنظيم الدينى الإيرانى "متقادم

---

(١) Ray Takeyh, *Hidden Iran: Paradox and Power in the Islamic Republic*, New York, Times Books, 2006.

وأخرق"[١]. ومع أن شريعتى أوفد إلى باريس لكتابة رسالة الدكتوراه (التى أتمها على مضض) فإنه حصل تعليمه الحقيقى بحضور عدد وافر من الدورات التى جذبته. ولكونه ناشطًا سياسيًا فى إيران انضم لشتات السياسة الإيرانية الراديكالية فى باريس. ونشر ترجمة لجان بول سارتر فى الشعر، ومقالاً عن الزعيم القومى الصينى يات سن؛ فتنوع تكوينه الحزبى تنوعًا كبيرًا وشمل التنظيم الدينى وعلم الجمال ومقارنة القوميات. وكما فعل القذافى من بعده غازل فكرة الديمقراطية على الطريقة الأثينية والتى كان للجميع فيها رأى ولا أحد يمثل غيره. ولكن كغيره من الطلاب الذين اجتذبتهم باريس آنذاك تأثر بوجودية سارتر وبحملة فانون على الاستعمار وبالماركسية. وكان المشروع بالنسبة لشريعتى هو دمج هذه المؤثرات بتوجهاته العرفانية الإسلامية وتأمل كيفية إحياء إيران مستقلة حرة، وكيفية إعادة ربط إيران بتاريخها وبيان أن هذا التاريخ لا مفر من صوغه كمرادف لتاريخ التشيع. فإحياء التشيع يؤدى إلى إحياء إيران نفسها، ولكنه يتطلب فى الوقت نفسه جعل بلاده قوة فى العالم الحديث. وشكل هذا كله مشروعًا فكريًا هائلاً، ولتنفيذه كان على شريعتى أن يستعين بأدوات الفكر الغربية.

كما استعان شريعتى بأداة الخيال كما فعل برنار هنرى ليفى ولكن لأسباب تتعلق بالمنهجية العرفانية. وكما فعل ليفى وضع نفسه فى أذهان المفكرين الذين ألهموه وأضاف أفكاره إلى أفكارهم ولكنه نسب أفكاره لغيره. وهكذا فإن ليفى فى محاوراته الخيالية أصبح سارتر أو بنى ليفى أو أيًا ممن وضع فى محاوراته التصورية. وبالنسبة لشريعتى فأصل نهجه ولد فى

---

(١) كليات شريعتى بالفارسية تشمل خمسة وثلاثين مجلدًا: على شريعتى، راهنماى خراسان، طهران، انتشارات الفبا، ١٣٦٣ هـ ش. واعتمدنا على مصادر ثانوية متباينة على رأسها Ali Rahnema, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*, London, I.B.Tauris, 2000. وراهنما كشريعتى من قبله يعيش فى باريس، وبحث رسائله فى تلك الفترة إلى جانب المجلدات الخمسة والثلاثين المشار إليها.

التراجيديا، بعضه حقيقى وبعضه الآخر من وحى الخيال. وكان قد خاض علاقة غرامية قصيرة مع امرأة كاثوليكية هى سولانج. وتوفيت لكن شريعتى أعاد خلق موتها باعتباره غرقًا فى القنال الإنجليزى. فأخذ يسبح (من غير الواضح ما إذا كان سبح فعلاً أو مجازًا) فى القنال محاولاً إنقاذها من الماء. لكن الحدث جاء فى وقت راودته فيه نتيجة لوجوده فى الغرب شكوك عميقة فيما إذا كان مشروعه له ما يبيحه فى الدين. وتشكك فى عقيدته. فكانت عقلانية المشروع الفلسفى الغربى تهدد بإغراقه كما أغرق البحر سولانج. وشيئًا فشيئًا وعلى مدى سنوات وبطريقة شبه صوفية أدرك أن البحر – الذى خاض غماره بحثًا عن محبوبته – لم يكن سوى صورة لبحر السماء والحب السماوى. فسولانج عانقتها السماء، اتحدت مع الله بالصورة التى احتفى بها شعراء التصوف كما سنرى فيما بعد فى هذا الفصل. فبسعيه إلى القرب من الله سيتمكن شريعتى من الاقتراب مرة أخرى من سولانج. وربما ظل هذا تصوفًا شخصيًا بالنسبة لشريعتى، إلا أنه طبق منهج إبداع خيال لتعويض مأساة بنسبة أشعاره لشعراء قدامى بما يسمح باستخدامها كمدخل للتعليق على السياسة الحديثة. ومن بحر تاريخ الله ظهر جسر نحو المستقبل. اكتشف شريعتى الدين من جديد، وجمع بين الوسيلة التى استخدمها فى استعادة الإيمان ووسيلة ممارسة السياسة فى بلاده إيران. وكان هذا النهج يعنى أيضًا أن مستقبل إيران يعتمد على ماضٍ قادر على ابتكار سبيل نحو الحداثة. وبصرف النظر عن مدى ما آلت إليه رسالة شريعتى من راديكالية إسلامية فإنها كانت دومًا جزءًا من مشروع حداثة لبلاده ولدينه حتى يزول عنهما "التقادم والخِرق".

وفى النهاية وبعد كثير من التأرجح والجهد وجد فكر شريعتى منفذًا للتعبير فى "إرشاد"، وهى مدرسة دينية "بديلة" أنشئت لإيجاد صوت فقهى غير صوت الجوامع. وفى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات شنت

الجماعات الماركسية حملة مسلحة على نظام الشاه، وأدى ذلك إلى تشتيت انتباه النظام عن محاضرات شريعتى التى تزداد راديكالية. وكانت المجموعة الأولى من هذه المحاضرات تنظر إلى الإسلام من منظور مقارن بأديان أخرى. وكانت المحاضرات دعوة لإحياء الإسلام منبتًا عن براثن "الحضارة والثقافة والعلوم الإسلامية"، ويقصد بذلك أدعياء التدين والمتعصبين، ودعوة لتقدير المسيحية - البروتستانتية لا الكاثوليكية آنذاك، حيث كانت البروتستانتية تعمل على تجديد المسيحية بتحويلها عما آلت إليه فى ظل سلطة الكاثوليك - والقول بأن هناك حالة ضمنية من التناقض والجدلية فى كافة الأديان تجعلها حية وديناميةّ؛ وإعادة تفسير مفهوم "انتظار" عودة الإمام المختفى الذى يبدأ حقبة جديدة من العدل - فأصبح "الانتظار" فى محاضرات شريعتى بحثًا مستمرًا عن الهدف والاستعداد له بالعمل الدائب - والقول بأن أنبياء الديانات الكبرى فى الصين والهند وإيران كانوا ثوارًا، وحتى بوذا كان كذلك؛ والزعم بأن المجتمعات الحديثة كلها تحتاج إلى التعليم الدينى وخطط للإحياء المادى - أى أن العدالة الاجتماعية الاقتصادية لا تقل أهمية عن الدين - وأن أنبياء التاوية والهندوسية وأولياء العرفان كانوا "محاربين طبقيين" بتخليهم عن حياة الترف ليعيشوا وسط الفقراء؛ وإيجاد توازٍ بين الرغبة العرفانية فى التوحد مع الله ورغبة الثوار فى التوحد مع الجماهير؛ وتفسير الزرادشتية فى أصلها بأنها ديانة نقية فسدت بمرور الزمن كما فسد الإسلام بعد ظهوره. وذهب شريعتى إلى ضرورة صوغ تعريف اجتماعى اقتصادى للتوحيد حتى يكون الدين توحيديًا. فكانت رسالته اتهامًا مباشرًا لطبقة رجال الدين بترسيخ نفسها كملحق للطبقة الحاكمة. ومع أنه استعان ببعض المفردات الماركسية فإنها لم تكن رسالة ماركسية خالصة. وكان يتعاطف مع الجماعات الماركسية، ولكنه لم يكن يتمنى لها الفلاح، ومع ذلك فإنه أثنى على شجاعتهم ثم على "استشهادهم" بعد اعتقالهم وإعدامهم.

كان شريعتى كما سبقت الإشارة يلقن تلاميذه تاريخًا إصلاحيًا للأديان، وكان يهدف إلى إنشاء نقد للإسلام بالصورة التى آل إليها. وقبل مواصلته الحديث عن الاستشهاد قدم مجموعة ثانية من المحاضرات الموضوعية عما ينبغى أن يكون عليه الإسلام الحديث والحق فى رأيه. وفى هذه المحاضرات تحول دين شريعتى إلى إيديولوجيا شريعتى، أى الإيديولوجيا التى تم توفيقها بل تلفيقها بصورة مزعجة لكى تواجه العالم. وكانت هناك إيديولوجيا مشابهة أدخلت فعلاً على الموقف الإيرانى. وكانت الجماعة الثائرة ماركسية ولكنها فى رأى شريعتى اختزالية. فلم يكن توافر الظروف المادية للحظة تغيير تاريخى يعنى أن التغيير آتٍ. فالناس لا يثورون إذا لم يتوفر لديهم فهم عميق للسبب الذى يثورون من أجله. ولم يكن شريعتى يتحدث ببساطة عن الإيديولوجيا، بل عن إضفاء الصبغة الإيديولوجية. وألقى ذلك عبئًا ثقيلاً ولكنه ضرورى على كاهل المثقفين فلم يكن أمامهم سوى قيادة العملية. وقادها شريعتى فى "إرشاد" بالمسرحيات والعروض والمحاضرات. وكان يصر على أنه لا يستمد من الإسلام الحالى إلا «ما له فائدة لنا اليوم». وكان يسعى لإيجاد مزيج متناغم من الفلسفة والدين والأخلاق والمناهج العلمية يؤدى إلى أحكام تقديرية وأهداف حية واضحة. وكان لابد من وجود أساس عقائدى لــ"قاعدته" (بالمفهوم الماركسى)، وكانت "بنيته الفوقية" الأفكار والأفعال النابعة من الأسس العقائدية.

وبمرور الوقت ازداد ميل شريعتى إلى الماركسية الأصولية، ولكنه سعى فى أيام "إرشاد" هذه إلى إضفاء أسس أنثروبولوجية وسسيولوجية وتاريخية على الفلسفة والدين والأخلاق. كان تشكيكًا فيما يكون عليه الفرد وما يمكن أن يؤول إليه. كان سعيًا لإيجاد أساس للإرادة الإنسانية، وهذه الإرادة باعتبارها نموذج الدور هى التى يمكن أن تثير توحدًا وتعبئة طبقية مناسبة. إلا أن النزعة الفردية المثالية ونظرًا لمركزيتها أصبحت تمثل نقدًا

فقهيًا أيضًا. والتشعبات إلى جسد وروح، ومادى وروحى، وعقلانية وحدس، اكتسحتها عند شريعتى "نزعة توحيدية" أحادية الحركة. ولم يكن الفرد كائنًا قابلاً للقسمة قادرًا على الاغتراب؛ والفرد يساعد على خلق قوة اجتماعية تجمع بين كافة التشعبات القائمة. ولكن مع أن الفرد ليس كائنًا قابلاً للقسمة فهو كائن جدلى يسعى دومًا للتصالح مع الله والتوحد معه. وبتوحده وتسلحه بالعدل يشارك فى الدراما التاريخية الكبرى التى بدأت بقتل هابيل أخاه قابيل. ويرى شريعتى أن ورثة قابيل الروحيين سينهضون ليطيحوا بالأمر الواقع الذى أوجده هابيل. وهى جدلية مستمدة لا من رؤية قرآنية (وتوراتية) للتاريخ ومن هيجل وماركس، بل من دورة الحياة غير المستقيمة للحضارات (التى ربما كانت النموذج الأول لنظرية بول كيندى المشار إليها من قبل فى هذا الكتاب[1]) لدى أرنولد توينبى. فكان شريعتى شديد الانتقائية كمفكر يعمل لنهضة الإسلام وتجديد التشيع.

لكن الأمر أكبر من مجرد انتقائية. فمنهج شريعتى يمكن النظر إليه من أوجه عدة باعتباره امتدادًا وتطورًا لفكره بعد الحزبى، والذى سمح المحيط الكبير من المنتج النهائى الذى جال بخاطر شريعتى من خلاله بتجمع روافد لم تكن لتتدفق معًا فى أى نسق صارم. وكانت دعواه "الإرشادية" بالتوحيد إقرارًا إيمانيًا فى منهجه. فلم يكن ثمة انقسام لو كان كل شيء مباحًا. ومناقشاته للإسلام كانت أوصافًا لإسلامه، أو لتجديده للإسلام. فطبق على الدين فهمه للحداثة المركب من إدراكه للمنهجية فى ضوء تجنبه العرفانى للانقسام والتناقض والتباين. وهو ما حاز إعجاب تلاميذه، فكان أمرًا عجيبًا وجديدًا. إلا أن دعوته الفرد الأمثل للانطلاق، ولأن يكون نموذجًا للدور، وأن يضفى على الناس طابع الإيديولوجيا، وأن يعمل على الإطاحة بذرية هابيل،

---

(١) Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, London: Unwin Hyman. 1988

كان يعنى ضرورة وجود نموذج للعمل؛ وكان العمل الدينامى الحقيقى الوحيد هو الذى كانت تقوم به الجماعات الماركسية التى كان شريعتى يشاركها بعض المفردات والقول بالأهمية الاجتماعية الاقتصادية لكل شىء (وللدين أيضًا فى حالة شريعتى). ولكن لو كان شريعتى تراجع عن تأييد العنف فإن طلابه الشبان لم يكن من السهل كبح جماحهم. وفى النهاية وفى خضم الوهج الثورى الناهض فى البلاد حتى شريعتى لم يستطع أن يتراجع. فأعلن فى عام ١٩٧٢ أن «الوقت حان للتحرك ... ولم يعد هناك وقت».

فى آخر فبراير ١٩٧٢ ألقى شريعتى محاضرة عن الشهادة. وكانت ردًا على حكم بالإعدام صدر على أحد الثوار المعتقلين. وألقى محاضرة أخرى فى الموضوع نفسه فى مارس عقب إعدام عدد من الثوار الماركسيين؛ وثالثة فى سبتمبر من السنة نفسها بعد تنفيذ حكم إعدام آخر. وفى الوقت نفسه ضاعف شريعتى من سرعة إعادة تأويله الإسلام الشيعى وإعادة كتابة المذهب، بغرض توفيقه مع متطلبات الحداثة وتعويض ضياع صدقية التشيع بسبب طبقة فاسدة من رجال الدين. فهاجم رجال الدين لخنوعهم ورضوخهم وخوفهم، ولدعمهم الطبقة الحاكمة وعرقلتهم روحًا قومية جديدة وإسلامًا أعيد له اعتباره وكان مفتاح الروح القومية الجديدة. وكان شريعتى أعاد تأويل مفهوم "الانتظار" فعلاً؛ ثم أعاد تأويل الجهاد وأخذ يدعو للثورة. وتعاطف مع الجماعات الماركسية العلمانية وأعلن أنهم أعز على الله من المؤمنين الخانعين، ولكنه أراد قبل كل شىء انتفاضة شيعية تحل محل ثورة الماركسيين. وفى ١٠ نوفمبر ألقى شريعتى آخر محاضرة له فى "إرشاد" (عن الوجودية). وفى ١٧ نوفمبر حاصرت قوات الشرطة "إرشاد"، واختبأ شريعتى ولكنه اعتقل فى سبتمبر ١٩٧٣. فى الوقت نفسه أغلقت الشرطة مقر "إرشاد" بناء على رسالة وقعها عشرون من رجال الدين يتهمون فيها شريعتى بالوهابية. وهو أمر ينطوى على منطق. فلو لم يكن شريعتى

ماركسيًا ويزعم أنه يدعو لإسلام أنقى فلابد أنه كان عضوًا فى جماعة "المسجد الحرام" الوهابية المتشددة التى هاجمت مكة بعد ذلك بست سنوات.

أطلق سراح شريعتى بشكل مفاجئ فى أوائل ١٩٧٥، وهناك جدل واسع حول مبادلته إطلاق سراحه بوضعه كتابين فى السجن يدين فيهما الماركسيين وينكر أية صلة لهم بالإسلام؛ كتابان كانا بمثابة مراجعة لكامل فترته فى "إرشاد". وفى مايو ١٩٧٧ توقف دوره فى مشروعه وفر من إيران إلى المنفى فى بريطانيا واستقر فى ساوثامبتون. وبعد ثلاثة أسابيع توفى على أثر أزمة قلبية.

بالنسبة لرجل تتقد أفكاره نارًا كشريعتى فلعله فاجأ حتى نفسه بانكساره بهذه السهولة فى سجنه. على أى كان لسجانى الشاه ومحققيه طرقهم الخاصة. ومع ذلك حقق فكر شريعتى تأثيرًا متناميًا. ففكرة قدرة الشيعة على المشاركة فى المواجهات وتحديات التغيير الاجتماعى السريع والوفاء بحاجات العدالة الاجتماعية الاقتصادية فى الداخل، وفى الخارج ضمنًا – تمكين إيران من أن يُنظر إليها لا منظور شيعى وحسب، بل من منظور عالمى أيضًا – كانت فكرة يصعب مقاومتها بالنسبة للشباب والساخطين. ويعزو أيوبى الفضل لشريعتى فى إمداد الخمينى الذى كان لايزال فى منفاه بفكرة أن هناك ما يمكن عمله(١). ويرى بيسكاتورى أن الخمينى لم يكن أمامه سوى أن يعترف بتأثير شريعتى ولو على مضض؛ ففكرة الثورة والبطولة الشيعية ارتبطت بشريعتى بصورة وثيقة(٢). ويرى هاليداى أن الخمينى كان عليه أن يعتمد على فكر شريعتى حتى بعد أن استولى فريق رجال الدين على

(١) Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London: Routledge, 1991, p. 147.

(٢) James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 19-35.

الثورة. وعندما اندلعت الحرب مع العراق كان على الخمينى أن يركز على التيمات القومية من النوعية التى قال بها شريعتى[1]. وهذه للأسف هى المسألة؛ فجماعة الخمينى من رجال الدين استولوا على الثورة وقمعوا الحداثيين والماركسيين العلمانيين وعلماء الدين المعتدلين - الذين كان شريعتى منهم - بلا هوادة. ولم يكن هؤلاء من حملوا إرثه قدمًا بعد الثورة مهما بلغ استلهامهم فكره فى المشاركة فى الثورة. بل كان حزب رجال الدين الذى فعل ذلك. فاتخذ إرث شريعتى أداة لرد الفعل بقدر ما اتخذ أداة للثورة. وحتى الآن نجد فى منطق الرئيس أحمدى نجاد وتحديه صدى لشريعتى. فالبطولة الشيعية فى مواجهة الولايات المتحدة وإسرائيل ومحاولات السنّة فرض هيمنتهم فى العراق لاتزال واضحة. لكن حزب رجال الدين وبدلاً من ترسيخ الأمر الواقع كما فعل من قبل فى موقف شريعتى أصبح هو الأمر الواقع نفسه، وقضى على الدينامية والإلهام المستمد من التأثيرات الفكرية الدولية التى كانت أساس دعوة شريعتى، بيد أن خيوط آرائه كانت فى بعض الأحيان مفككة وغير متوافقة تمامًا. لكن هذه هى النقطة الأساسية فى حديثنا المسهب عن شريعتى فى هذا الكتاب، وهى أنه كان لحظة دمج منقوصة. ربما كان يمكن للدمج أن يتم بصورة أفضل، ولكنه كان دمجًا يشكل أساس ما أصبح الثورة الإيرانية ولاتزال له بقايا فى النتائج الأكثر محافظة. إلا أن شريعتى لم يكن الوحيد فى محاولة الدمج من أجل القومية الإيرانية.

ظهور بوبر وتجنب بوبر

كانت لندن سبعينيات القرن العشرين تختلف عن باريس فى الخمسينيات وأوائل الستينيات. فبدلاً من المقاهى المتلألئة على "الضفة

---

(١) Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, London: I.B.Tauris, 1995, p. 63.

اليسرى" ووجودية سارتر لم يجد عبد الكريم سروش طالب العلوم الإيرانى بكلية شلسى سوى الصبية المتشردين وقد استأثروا بـ"كينجس رود"، وشرعت مرجريت تاتشر فى الانحدار بالفكر السياسى البريطانى، والمثل الأعلى لبحث فكرى لطالب يكمن فى أعمال كارل بوبر. إلا أن سروش كان يمثل وبصورة واضحة تمامًا الجيل التالى زمنيًا وفكريًا لشريعتى حيث عاد إلى إيران بعد الثورة مباشرة، وكان يمثل تيارًا آخر من التأثير الفكرى العالمى. ويتشكل ما يعرف بـ"العقلانية الإسلامية" من تشكيلة واسعة من المصادر. والمحدِّد المشترك لها محاولة الاستعانة بهذه المصادر فى إيجاد شيء إسلامى متميز وحديث فى آن. لكن هناك أيضًا شيئًا شديد المثالية فى المحاولة، وهذه المثالية قد تتسم بالسذاجة أحيانًا. حتى فوكو الفيلسوف الفرنسى الذى كتب عن السلطة وكيف تنشئ معرفة من خلال إضفاء طابع رسمى على الخطاب كان يرى فى الأيام الأولى من الثورة الإيرانية "شيئًا جديدًا". وفى إطار هذا النوع من المثالية عاد سروش إلى إيران وعين عضوًا فى لجنة حكومية تشكلت بتوصية من الخمينى لإعادة هيكلة مقررات جامعات البلاد. واستقال فى عام ١٩٨٣ ولم يقبل أى منصب حكومى آخر. وفى التسعينيات بدأ حملة نقد على رجال الدين الإيرانيين، وفى عام ١٩٩٨ بدأ فى المقابل يعانى اضطهادًا منهم. فرحل سروش عن إيران، وعمل أستاذًا زائرًا فى هارفرد منذ عام ٢٠٠٠.

وأعمال سروش متاحة على نطاق واسع بالإنجليزية[١]، وله موقعه على الشبكة العالمية وله مادة فى موسوعة ويكيبيديا، ويستعان به فى المحاضرات واللقاءات الدولية[٢]، وعلى خلاف شريعتى فى عصره فإن

---

(١) E. g. Abdilkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Iran*, New York: Oxford University Press, 2002.

(٢) منها "جمال العدالة"، لقاء مع عبد الكريم سروش فى دورية *The Center for the Study of Democrac Bulletiny*, vol. 14, nos 1 and 2, 2007.

مشروع سروش موضع تعليق وثناء ونقد علمى دولى. ولا أجد ملخصًا أوفى لكتابات سروش مما كتب على بابه وهو أحد نقاده (المتعاطفين):

«كيف يمكن توفيق الإسلام مع الحداثة؟ دور سروش الأساسى فى هذا الجدل هو "العقلانية النقدية" – حيث ينبغى أن يقوِّم "العقل" كافة الدعاوى المعرفية بما فى ذلك ما يقوم منها على الوحى، وأن تمحّص دعاوى العقل نفسها نقديًا – وهو موقف تعلمه من كارل بوبر وحاول أن يطعِّم به المذاهب الإسلامية. وكمفكر عقلانى نقدى مسلم يحث سروش بنى دينه من المسلمين أن يفرِّقوا فكريًا بين "الإسلام" وفهم المرء "للإسلام"، وبين الجوانب "الجوهرية" و "العرَضية" للإسلام، وبين التأويلات "الدنيا" و"القصوى" للإسلام، وبين قيم الإسلام ومعاييره الداخلية والخارجية، وبين "الإيمان" الدينى (الإيمان بأساسيات الدين دون جوانبه الرسمية وأبعاده الشعائرية) والاعتقاد الدينى (فى الكيان الرسمى للعقائد التى تشكل أصول الدين أو الطائفة)، وبين الإسلام كنسق إيمانى وعقائدى والإسلام كإيديولوجيا»[1].

وما حاول شريعتى أن يجمع بينه فى "توحيد" مجتزأ من مبهمات عتيقة ويقدمه كإيديولوجيا قابلة للتطبيق قام سروش بتفتيته إلى جزيئات تاريخية وسسيولوجية ومعيارية أساسية. ومع ذلك فهناك نزعة محافظة خاصة فى أعماله. ولا مجال لديمقراطية كاملة الأبعاد فى فكره، حيث "إن هذا أمر لا يمكن استقاؤه من المصادر الإسلامية، مع أنه يمكن استقاء "تدابير" الديمقراطية منها. ومعنى هذا أن مشروع سروش يعد اعتبارًا من الآن منقوصًا؛ فهو يبحث عن نموذج إسلامى للديمقراطية، نموذج يمكن استقاؤه

---

(١) Ali Paya. 'The Hesitant Rationalist'. *The Center for the Study of Democrac Bulletiny*, vol. 15, no. 1, 2007-8, p. 19.

من المصادر الإسلامية ولكنه غير متوفر إلا بصورة تذكرنا بالخميني، وهذه ديمقراطية "موجهة"، والموجّهون نخبة مؤهلة تأهيلاً استثنائيًا.

ليست هناك طريقة يمكن أن تصمد بها هذه الصيغة لأى نقد بوبرى. فكارل بوبر الذى أوصى بإخضاع كل حدس للتفنيد وكتب فى الوقت نفسه أن "القوانين" التاريخية لا يستعان بها فى تحديد اتجاه المجتمع البشرى وسلوكه كان سيصيبه الهلع[1]. إلا أن سروش وإن كان كثير الإشارة إلى الخمينى لا يحتفظ فى خاطره بطبقة من رجال الدين يعملون كموجهين خيرين. وفى هذه النقطة يتهم على بايه سروش بالتصوف لأن سروش - وبصورة غير بوبرية مرة أخرى - يثب وثبة منطقية من خلال الركون إلى رؤى شعراء كجلال الدين الرومى. ويقول بايه إن سروش «يرى عالمًا من الأسرار لا يدرك كنهه إلا من تحلوا بملكات إدراكية غير متوفرة لدى عامة الناس. وهؤلاء، ومنهم الأنبياء.. هم النماذج الأولية، وينتجون الحكمة الحقة. ويرى سروش أن المفكرين الأصلاء ينتمون لرابطة واحدة مع الأنبياء والعارفين»[2]. وقد تكون الرؤية السروشية رابطة من ملوك فلاسفة ينتهجون الديمقراطية فيما بينهم. لكن بايه قد يكون جائرًا إلى حد ما. فالجانب الصوفى من كثير من التشيع التاريخى قد لا يكون بوبريًا إلا أن صلاته المتوارثة بالزرادشتية وانتماءاته للإيمان الصوفى تجعله غير منطقى - غير قابل للدحض كحدس - ولكنها أيضًا شواهد على نزعة دنيوية. وهو فى الوقت حصرى (فالحكماء وحدهم يمكن أن يزاولوا الحكم) وشامل (له مواقف "حكيمة" مختلفة من الحكم).

---

(١) Karl Popper. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963; *The Poverty of Historicism*, London: Routledge, 1957; *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols, London: Routledge & Kegan Paul, 1945.

(٢) Ali Paya, 'The Hesitant Rationalist', p. 20.

كان الرومى نفسه دائمًا على حافة وجود مارق. فلم تكن حياته دائمًا آمنة وكان قادرًا على ما قد يعد فى ظل نظام الخمينى انتهاكًا للحرمات. كان متمردًا ولا يكترث بالثوابت العامة والرسمية، وحتى إن برر ما يقول بأنه مجازى إذا ما واجه الرقباء فإنه احتفى فيما كتب ونظم بالحب الجسدى وبالخمر وإدانة شبه رافضية لما قد يوصف بمفردات سروش بالإسلام العرَضى والشعائرى، مؤثرًا الاحتمال المباشر لصلة تعبدية بين الفرد وربه دون وساطة من رجال الدين والجامع[1]. فكانت ولا شك حكمة مكتسبة عن طريق التجلى – وهو ما اعترض عليه سروش باعتباره غير بوبرى – إلا أن روايات الرومى عن كيفية نزول الإلهام عليه فسرت على أنها روايات ثمل. كان يهذى بنشوة القرب من الله. لكن القرب ليس تواصلاً. والنشوة الشخصية ليست حكمة الحكم، ومن يزعم العلم بالإرادة الإلهية فيما يتصل بحكم غيره يعد غير ديمقراطى، بل يهذى بما ينتج عن ذلك من سلطة له على غيره. ومع ذلك فسروش يدعو فى كتاباته إلى حذف طبقة رجال الدين – كطبقة – من مؤسسات الحكم. فالحكومة عنده قد تكون نخبة ولكنها تضم تعددية أكبر مما يمكن أن يحشدها رجال الدين فيما بينهم. وختامًا فمنهجيته وإن بدأت بفكر كارل بوبر استمرت بغير قليل من نهج بول فييراباند، أى نهج مضاد كل شىء فيه مباح شريطة أن يكون له مبرره الخاص[2]. ويوصف فكر فييراباند أحيانًا بعبارة "كل شىء جائز"، والأدق أن يوصف بعبارة "يمكن تبرير كل شىء"، لكن المسألة هى كيف تجمع الأشياء معًا.

---

(١) Jalaluddin Rumi, *Forbidden Rumi: The Suppressed Poems of Rumi on Love, Heresy, and Intoxication*, Trans. Ergin Nevit and Will Johnson, Rochester NY: Inner Traditions, 2006. كان يفترض أن يكون هذا المجلد الرابع والعشرين من ترجمة كليات الرومى (ديوان كبير) ذات الثلاثة والعشرين مجلدًا. وهو مشروع دعمته الحكومة التركية التى عرقلت إجازة هذا المجلد وموضوعاته. فنُشر مستقلاً فى الولايات المتحدة بعنوانه المثير.

(٢) Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*, London: Verso, 1993.

الإخوان (والإخوات) الذين جاءوا ليستقروا

طارق رمضان شخص نحيف طويل القامة يرتدى بزة أنيقة بدون رباط عنق – على الطريقة الإيرانية أيضًا – ويحب موسيقى الراب ويمثل شخصية أنيقة تختلف عمن جاء من جوامع القاهرة وحاراتها. وهو كمسلم سنى لا يحمل ما يحمل شريعتى وسروش من عبء عرفانى شيعى، إلا أنه جعل من نفسه أو جُعل "المفكر الإسلامى الشهير" الأول فى الغرب. منعته حكومة الولايات المتحدة من تولى منصب أستاذ بجامعة نوتر دام، وسعت الحكومة البريطانية إليه طلبًا للمشورة (ويبدو أن مشورته قليلاً ما أنصت لها)؛ وحققت له مقالاته الصحافية وموقعه الذى يتم تحديثه بشكل مستمر وأحاديثه الإذاعية ومحاضراته الدولية وغزارته فى تأليف الكتب جمهورًا عريضًا كثيرًا ما أساء فهمه أيضًا.

يعيش رمضان فى إنجلترا وحصل تعليمه الجامعى فى جنيف. ولم يعش فى مصر منذ شبابه. لكن أباه وجده كانا مواطنين مصريين عاشا فى مصر، بل إن جده حسن البنا كان مؤسس "الإخوان المسلمين" فيها، وكان أبوه سعيد رمضان من أعضائها المعروفين. وكانت "الإخوان" جماعة راديكالية تثير كثيرًا من الجدل واتهمت بالعنف وبأنها تشكل تهديدًا على الدولة، وفى النهاية حظرتها السلطات المصرية وطاردتها. وكانت جماعة الإخوان السلف المباشر للتخريب الدينى المعاصر فى دول العالم الإسلامية من الشرق الأوسط إلى إندونيسيا. وصُبغ طارق رمضان بهذه الصبغة وكان يميل لا سيما وهو باحث شاب للتصريحات الملتهبة. وهو يتهم إلى الآن بتغيير رسالته حسب الجماعة التى يخاطبها، مع الاحتفاظ بنسخة عنيفة من رسالته لجمهوره من أنصار العنف. وهذا غير صحيح بالمرة، أو لم يعد صحيحًا، لكن هذا لا يعنى أنه غير راديكالى. وهو يشغل مناصب علمية فى كل من المملكة المتحدة وهولنده، وبالتالى فهو مقيم بأوروبا، ويصف الإسلام

بأنه "دين أوروبى"، ويدعو إلى "إسلام أوروبى"، وهو صوت "الإسلام المستنير" فى أوروبا وكثير من بقاع الغرب.

والفارق بين رمضان وشريعتى وسروش هو أن الأخيرين ركزا اهتمامهما فى إعادة إثبات الأصالة الإسلامية فيما يتصل بالقومية الحديثة، والعكس، أى نزعة قومية يثبت أصالتها إسلام حديث، وكان محور هاتين العمليتين عند كليهما إيران؛ فى حين أن رمضان يحدد مكان مشروعه فى أوروبا الحديثة[1]. إنها أوروبا القوميات وأشكال الاندماج، المواريث وأنماط الحداثة. الهوية الأوروبية وزحمة التعدديات. وهناك مداخل للإسلام هنا. وشكوى رمضان هى أن الجاليات الإسلامية لم تستغلها. ولكن إذا كان كثيرون يرون فى مشروع رمضان مشروعًا يتعلق بتحديث الإسلام وأوربته فهناك جانب عكسى لما يقول. فلكى يفلح كل هذا، لا فى أوروبا وحدها، بل كنموذج لبقية العالم، على أوروبا أن تصبح أكثر إسلامية قليلاً[2]. وهذا رأى ضمنى إلى حد كبير ويفسر سبب ثناء الكثيرين على رمضان كوجه مقبول للإسلام. وهو على السطح لا يهدد بإحداث أى تغيير فى نمط الحياة الأوروبى القائم - الذى يعد بكافة متغيراته توليفة من أنماط حياة عديدة - ولكنه يدعو لتكيف إسلامى معه. وآراؤه تبدو عملية وبعيدة عن العنف بلا شك، وتحدث فروقًا فى ممارسة المؤمن لشعائر الإسلام. والفارق بين الإيمان الجوهرى والإيمان الشعائرى واضح عند رمضان كما هو عند سروش؛ ولو أن الأول قد يقترح ممارسة عملية للشعائر بدلاً من التقليل من قدرها باعتبارها مظهرًا مشتقًا تاريخيًا للدين لا سمة جوهرية له. والسمة العملية

---

(١) Tariq Ramadan, *Werstern Muslims and the Future of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2003; *To Be a European Muslim*, Leicester: Islamic Foundation, 1998.

(٢) Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenge of Modernity*, Leicester: Islamic Foundation, 2000.

التى يدعو رمضان لها هى فى الحقيقة برنامج لتحديث محافظ تمامًا: «احتفظ بما لديك ولكن دعه يتأقلم ولكن ليس إلى حد التغيير التاريخى». ورمضان فى إسلامه الأوروبى يدعو إلى حقبة جديدة للإسلام. إلا أن الحقبة المعرضة للخطر هى الحقبة الحديثة، وهى التى ينبغى على الإسلام فى أوروبا أن يتأقلم معها. ويوضح رمضان أن فى المجتمعات المتسامحة فى أوروبا الحديثة ليس هناك ما يرغم المسلمين على تغيير عاداتهم؛ فعلى سبيل المثال لا يُجبر أحدهم على تناول لحم الخنزير. وفى غياب الإجبار فليس ثمة ما يدعو لأن يمارس المسلمون إجبارًا مقابلاً.

لكن هناك ما هو أكثر من توازن عدم الإجبار فى تصور رمضان. فحين يقول إن الإسلام دين أوروبى فهو على صواب من الناحية التاريخية طبعًا. فجنوب إسبانيا كله كان إسلاميًا فيما مضى، وقصر الحمراء الجميل بغرناطة يعد تراثًا؛ والبوشناق إسلامية؛ وموجات الهجرة فى التاريخ المعاصر تعنى أن الإسلام موجود فى كل بلد أوروبى غربى وينتشر فى كافة أركان الاتحاد الأوروبى. وإذا انضمت تركيا فى النهاية للاتحاد أو نالت مكانة خاصة كشريك له فإن أوروبا بكاملها ستنضم لتراثها وتغيراتها التاريخية بدءًا بانتشار الحضارة الهيلينية والكنيسة المسيحية فيما بعد (وأفسوس مثال على كلتيهما)؛ والقسطنطينية ذيل إمبراطورية الروم، ثم أمجاد بيزنطة المسيحية، ثم قصور إسطنبول وجوامعها الجميلة. لكن وجود الإسلام لا يبقيه توازن فى عدم الإجبار. فهو يعتمد على الاختراق المتبادل. وإذا شـــاء رمـــضان أن يكون عمليًا فالأمر نفسه يصدق على أوروبا. فهى لا تستطيع أن تشارك بمهرجان أو اثنين وتزعم بذلك أنها متعددة الثقافات. فلابد من إيلاء الإسلام مكانًا بجانب الديانات المسيحية لا بالأسلوب الدنيوى المتسامح، بل بالطريقة الجدلية الكاملة التى شغلت هانز كونج فى "مجمَع أديان العالم". ولابد لأوروبا أن تتواءم مع الإسلام، وحين يشعر المسلمون

بهذه الصورة بأنهم "فى ديارهم" سيكون ذلك نصرًا للبراجماتيات والتكيفات الثنائية الأحزاب؛ وعندما يشعر المسلمون بأنهم فى ديارهم ستكون أوروبا حققت خير ضماناتها ضد عنف الأنماط الفجة من الجهاد.

وما يريده رمضان ولا يقوله صراحةً هو أن الإسلام ينبغى أن يكون بالنسبة للفكر الأوروبى ما كانه "فكر الإسكندر" بالنسبة لترجمات فكر الشرق بمناظراته الأفلاطونية المحدثة والأرسطية المحدثة – فيما كان يعتبر الحقبة الوسيطة فى أوروبا فى حين كان الإسلام يشهد نهضة علمية وفلسفية وأدبية عظيمة – بتعبيره عن كيفية تعايش مختلف أنماط الفكر وتأثيرها وتأثرها ببعضها البعض فى "منطق الطير" التى سبق تناولها فى كتابنا هذا. وكان هذا يمثل نضجًا فى التفاعل الفكرى لم تبلغه أوروبا الحديثة اليوم. وبما أن رمضان يريد لأوروبا أن تبلغه فإن رسالته قد تقرأ كرسالة حداثة لا شك. فالإسلام لا يغير عصره. وأوروبا فى المرحلة الجديدة من عصرها الحديث يغيرها الإسلام.

شىء أكبر

هذه رؤية براجماتية بشكل مفرط. وهى ليست مبهمة بالمعنى الذى سعى إليه شريعتى كتنوير فى فكره. فبحث عن محبوبته فى أعماق المحيط. هذا المحيط العظيم الذى بانت الحقيقة فيه ولكن يتغير منطق الحق فيه باستمرار مع الأحداث كان دعوة للغوص فيه. كان شريعتى هنا متأثرًا بالمفكرين المتصوفة فيما يعرف حاليًا بتركيا وتأثيرهم فى قرون غابرة فيما يعتبر الآن حدود إيران. إنها الرؤية المبهمة للضياع فى الله أو نشوة الاتحاد مع الله والتى احتفى الرومى بها بصور الفسق ومجازاته. ربما تجرع الرومى الخمر التى حرمتها نواهى الإسلام السلوكية فى عصره؛ لكن ذنبه الحقيقى وأسباب الاضطهاد الحقيقية التى واجهها كان استعداده لرفض الحاجة

للطقوس والنواهى فى المقام الأول، سواء أكانت مظاهر الرفض ذات صلة بالخمر والنساء أو ما كان يعرف بالعلاقة المثلية التى جمعته بمرشده الروحى. لم تكن مجرد انغماس من جانب الرومى. كان الرفض عادة تجرى بحذى ممارسته فكره الجامح وقدرته على الغوص فى محيط الله دون طرح تساؤلات فكرية. فكان شاعرًا احتفى بالزهور كمظاهر لتاج الإسكندر وانغمس فى نشوة الله. كان الرومى كرمضان، ضليعًا فى مذهب أهل السنة. وفى التراث التشريعى للإسلام، وكان فقيهًا وعالمًا فى شبابه. ولكى يعرف القارئ سبب رفض الرومى لشىء عليه أن يعرف ما يرفضه أولاً. لعله كان سيعتبر طارق رمضان شابًا جادًا لا يختلف عن الطبعة الأولى منه. وربما كان سيدعو رمضان لمشاركته كأسًا من الخمر. وفى حالة رفضه كان رمضان سيعرض على الأقل بعض موسيقى الراب لتصاحب نشوة الرومى. وفى النهاية هناك أشكال متباينة عديدة من الحركة، ولعل الحركة هى ما نحتاج إليه وما نحتمله الآن.

وإذا كان الرومى معروفًا فى الغرب فإن يونس أمره وهو شاعر صوفى آخر أقل شهرة منه وإن ذاع صيته فى تركيا. ويدعو هو والرومى لنشر رقص الدراويش كوسيلة لتحاشى الدوار لبلوغ حالة ذهنية يصبح فيها الوصول إلى الله ممكنًا. عاش أمره فى القرن الثالث عشر الميلادى. وعلى خلاف الرومى الذى أثر فيه إلى حد كبير لم يكن أمره يكتب بالفارسية التى كانت سمة العلم وعلو الثقافة فى عصره، بل كان ينظم أشعاره بالعامية الأناضولية. وهكذا أصبح "وليًا شعبيًا" لا نموذجا للفكر والشطط. ويحوى المجلد التذكارى الضخم الذى نشرته وزارة الثقافة التركية فى الذكرى السبعمائة لوفاة أمره تقديمًا أنيقًا مطولاً لمترجمه طلعت سعيد هلمن. وأود هنا أن أورد قصيدتين من القصائد المترجمة، واحدة قصيرة والأخرى طويلة.

تلخص القصيدة القصيرة العلاقة بين المحيط والأدوات الصغيرة التى تبحر البشرية بها فيه.

اصغِ لما أقول

عن قيود الشريعة؛

إن الدين الحق سفينة

وبحرها الحقيقة.

مهما بلغت مناعة

ألواح السفينة

فهى عرضة للتشقق والتحطم

حين تمور الأمواج فى ذلك البحر.

اصغِ حبيبتى،

دعينى أمدك بحقيقة وراء ذلك:

المتمرد على الحق

هو ولى الحق.

نتلهف للمعرفة والعلم

نطالع سفر المحبة

والله أستاذنا

والمحبة مدرستنا[١].

---

(١) Yunus Emre, *Selected Poems*, trans. Talat Sait Halman, Ankara: Ministry of Culture, 1990, p. 133.

المقصـــود هنا وبغـض النــظر عن الإيجاز فى التعبير هو أن أمره لا يرفض المعرفة والعلم. بل يضع معناهما فى سياقهما فى إطار أوسع من الاكتمال الروحى والعلاقات الإنسانية الطيبة. لكن هذه الأشياء كلها والــتى لا تدخل قصيدته إلا فى البيت الأخير منها تصور حدود القيد والدين. وترجع شعبية أمره الطاغية بين فلاحى الأناضول الفقراء فى جزء منها إلى رفعه بعضًا من الأعباء عن كواهلهم على الأقل. فإذا كانت الحياة صعبة فعلاً فلم نضيف إليها طوفًا آخر من القيود؟ ولم ندعى التقوى ونحن غارقون فى البحر؟

إلا أن البيت الأخير من القطعة التى أوردنا منذ قليل يقدم اعتبارات عديدة أخرى. فما "المعرفة والعلم" اللذان يضعهما الله والمحبة فى سياقهما؟ إجابة أمره دنيوية وشمول:

ننطلق نحو الحق فى منزله

ونرى الكائنات جميعًا تتعبد،

رؤى العالمَين ومشاهدهما

وجدناها فى الخليقة كلها.

هذه السماوات التى تدور فى سباقات لا تنتهى

وكل هذه الأماكن تحت الأرض

والسبعون ألف عار

وجدناها فى الخليقة كلها.

طبقات الأرض والسماء السبع،

كل التلال والجبال والبحار،

جحيم اللعن والجنة

وجدناها فى الخليقة كلها.

أحلك الليالى والنهار الساطع،

نجوم السماء السبع ذات الأشعة الساطعة،

واللوح الذى تظل الكلمة باقية عليه أبدًا،

وجدناها فى الخليقة كلها.

طور سيناء حيث ارتقى موسى للعلى،

نحو المقام الأقدس فى السماء،

والسور الذى أطلق صيحة إسرافيل،

وجدناها فى الخليقة كلها.

العهد القديم، والعهد الجديد

والقرآن والمزامير؛ بكل ما فيها من معانٍ،

والحقيقة التى يشتملون عليها،

وجدناها فى الخليقة كلها[١].

وهناك قدر من السخرية كامن فى هذه القصيدة. فالسماء الدوارة فى سباقات لا تنتهى ربما كانت إشارة إلى رقص الدراويش حيث يجد المبتدئ صعوبة فى الانتقال بالحركة من الدوار إلى السكينة، ويخشى السقوط بدلاً من ذلك حيث تدور السماء من حوله. إلا أن القصيدة أنشودة شكر على التعايش، ليس من الضرورى أن يكون ثم حل لكافة التناقضات. ولكن على الرغم من

Yunus Emre, *Selected Poems*, p. 129. (١)

تناقضات الخليقة فإن كافة الرسالات المقدسة لها مضمون واحد وتمثل حقيقة واحدة. ويقدم أمره العهدين القديم والجديد، ولا يذكر كتاب دينه هو إلا بعدهما؛ وتليه مباشرة المزامير. وما يبدى من ثقة فى هذا الترتيب يوضح إيمانه بأن محتواها واحد. فليس ثمة تمايز عقائدى مطلوب؛ لا نظم ملاحة مختلفة لما يعد مجرد سفن فى البحر. وعلى أى فذكر أمره العمد للمزامير يهدف إلى إيضاح رأى مفاده أن قصائده لها ما يقابلها فى المزامير على أية حال. وأخيرًا وهو ما وردت المزامير فى المؤخرة لأجله فهى جميعًا أناشيد بالحمد لله واللهفة إليه.

والجانب الأساسى من السمو الصوفى وما يرمز إليه دوران الدراويش هو أن كل فرد يبلغ اتحاده مع الله بنفسه. ولا يمكن لأحد أن يدور لحساب غيره. كما لا يمكن لأحد أن يملى على غيره أين ستأتى نقطة التقاطع بين الدوار والسكينة المتوازنة. على كل امرء أن يجتاز حدوده الجسدية ليمشى أو يدور فوق الخط. وهذه هى النقطة التى يلتقى فيها التسامى والبراجماتية. وهى أيضًا نقطة شفقة على جهود الغير. ولا شىء يثير الضحك أكثر من مشاهدة الدراويش المبتدئين. إلا أن ابتسامات الأكثر دربة بينهم لها صلة بإدارك مدى صعوبة تعلم التغلب على دوران السماء الذى لا ينتهى. وما أود أن أقوله فى الفصل التالى من الكتاب هو أن هذه المعرفة وهذا الإدراك، هذا الاستهلال للتعاطف، هو ما يسمح فى النهاية بتحول رحمة مؤقتة إلى رحمة فعلية فى عالم اليوم الزاخر بالمصاعب.

١٠

ما العمل؟

الإله محجوب أصلاً.
برفة واحدة من جناحيه
طائر لم تداعبه قط يخلق
لك السماء مرة أخرى.
فى شجرة جرداء كنتَ ستجد الجنة.
فى أحلام لم ترها، عروش كانت ستسقط؛
لا مزيد من دم الإخوة، لا مزيد من العذاب أو الطغيان.
من آبار الأمانى التى لم تنحن يومًا لتنظر فى داخلها
كانت الشمس ستشرق..
دين لا يهوى القرابين، دولة بلا سيوف معقوفة.
فاكهة لم تقضمها من قبل كانت ستعطيك
طعم الحب المحرم والمقدس.
ربما كنتَ ستجد فى كفك نبعًا
حين أمسكتَ الجذور الذابلة للحظة
وقوس قزح
يترنح فى يرقة لم تطاردها من قبل.
طلعت سعيد هلمن[١]

---

(١) من ديوانه *A Last lullaby*, Merrick NY: Cross-Cultural Communications, 1990.

كان طلعت سعيد هلمن رجلاً عالميًا؛ كان أول وزير ثقافة فى تركيا وهو مترجم يونس أمره، كما كان سفيرًا فى المملكة المتحدة وأستاذًا فى جامعات كولومبيا وبرينستون ونيويورك. واشتهر فى تركيا بترجمته عددًا كبيرًا من الكتّاب الأمريكيين إلى التركية، وبكتابه عن الثقافات والحضارات القديمة. وكان سيصبح أول من يقول عن كتابنا هذا الذى نختمه بهذا الفصل إنه واهم. لكنى أتعشم أنه كان سيوافقنى أيضًا على أنه واهم فى مطاردته برقة ذات خطوط غريبة كثيرة، فى محاولة لإغرائها بأن تستحيل فراشة قوس قزح تطلب من الدول أن تعيش بلا سيوف معقوفة.

كما حاول الكتاب أن يحاكى قصائد التصوف الكبرى التى تنسج موضوعاتها فى تأمل مدعم بطريقة غامضة؛ فهو مقال كُتب كرواية تظهر شخوصها مرة أخرى بعد أن ينساها القارئ، ثم تقدم ركيزة للجزء التالى من التأمل أو الرواية. وحاول أن يستعرض بعض أنماط تفكير ثقافات شتى، ولكنه أثبت دائمًا أن كل نمط تفكير ضم فى داخله كثيرًا مما استعار من غيره وهضم. واستعرض بعضًا من الفكر الفارسى والإيرانى كتذوق لفاكهة محرمة فى العلاقات الدولية الراهنة.

والكتاب ليس عملاً إنجليزيًا أصيلاً. وهناك قارئ لمسودة أولية منه علق قائلاً أنه يبدو ككتاب فرنسى مترجم إلى الإنجليزية. وأسعدنى ذلك باعتبارى من محبى الثقافة الفرنسية، ولكنى كنت أوثر أن يقول إنه يبدو ككتاب فى الواقعية السحرية من أمريكا اللاتينية، رواية ضلت طريقها وتحولت إلى مقال مطول نبع من صفحاتها. لا من نوعية رواية الواقعية السحرية التى يكتبها جابرييل جارثيا ماركيز - بحكاياتها الغزلية عن الحب الذى لا ينتهى والعاهرات البائسات والعشاق اليافعين - بل كنت أفكر فى شيء غزلى وقاس. ولست على يقين أنى أفلحت فى ذلك، ولكنى أردته كتابًا عن الخيال ذا قدرة على استثارة الحكمة. فنحن نحيا فى عالم زاخر بالحروب

الرهيبة وبقطعان من شهود يهوه وبراجلين يرافقون فرسان سفر الرؤيا يقولون إنهم ينذرون بنهاية العالم. كنت أفكر فى شىء يشبه "حرب نهاية العالم" لماريو فارجاس لوسا(١) والتى تصطدم فيها جماعتان ونمطا فكر فى مكان ما فى أمريكا اللاتينية. وهذه الرواية بقائدها العسكرى الهمجى من ناحية ومتمرديها الروحيين من ناحية أخرى كان من السهل تأويلها كحكاية معاصرة عن قوة عسكرية وتقنية أمريكية ضخمة توجه ضربة لآيات الله بمحاربى صحراء ملثمين. كانت المطابقة ستكون تامة. إلا أن القائد العسكرى فى ختام كتاب لوسا يتساءل عن أحد قادة المتمردين وما إذا كان مات أم هرب. فتنبئه امرأة عجوز بأنه لم يمت ولم يهرب، بل "رفعه الملائكة المقربون إلى السماء". وهنا ينتهى الكتاب ولا يسعنا إلا أن نتصور أن ماسيدو القائد الدموى البربرى تُرك ولو مؤقتًا وهو يتساءل عما إذا كان حارب على الجانب الخطأ. وإن لم يكن الجانب الخطأ يدرك فى تردد بالغ ساور أعداءه أيضًا أنهم مثله لهم صدقية روحية ورسالة عدل من السماء.

ولكن لا معارك القائد ماسيدو ولا ما يروَى من وجهة نظر المتمردين نظيف. فهم مقيدون بالوحشية والمعاناة والذبح. ولم يوعَدوا ولم يتلقوا صك غفران القدَر الذى يمشى بالضمير والعدل والذى وعد كريشنا به أرجونا. ولم يتلق أرجونا الغفران، بل كان عليه أن يقضى وقته فى الجحيم عقابًا له على ما اقترف من فظائع فى ساحة معركة كوروسكشترا. والقوة الدافعة للاضطرار للعيش خارج الجحيم واحتمال عبء الذنب فى الوقت نفسه – أو العجز عن فك أغلال القدرة المدربة على البغض والقتل – نجدها واضحة فى روايتين زيمبابويتين.

(١) Mario Vragas Llosa, *The War of the End of the World*, London: Faber & Faber, 1985.

الرواية التى تدور حول رزوح المرء تحت وطأة الذنب هى "صدى الصمت" لألكساندر كاننجونى[١]. ومع أن كاننجونى تعرض مؤخرًا للنقد لدفاعه عن مصادرة روبرت موجابى على الأراضى فلا شك فى أنه ملتزم بقضية التحرير الأصلية – ويعتبر المصادرة امتدادًا لها – ويعترف بفظاعة حروب العصابات. يضطر بطل الرواية موناشى لارتكاب فظائع باسم التحرير، ويتملكه شعور بالذنب يتجسد فى شكل روح تطالب بالثأر. وتتلبس هذه الروح موناشى وتقوده نحو منيته تكفيرًا عن ذنبه. ولا يجد عالمًا خلوًا من الفساد والرعب وعالمًا من التسامح والتصالح إلا فى الموت. إنها جنة فعلية، ولكن لكى يبلغها موناشى عليه أن يعيش جحيمًا دنيويًا. ومع أن الرواية تصور موناشى والروح كشخص وصفة متجسدة فإن ما يكشفه كاننجونى هو فى الحقيقة انفصال وضيق نفسى عميق داخل شخصية البطل. وكتبت باميلا رينولدس عن الظروف النفسية التى تجسدها هذه الأوصاف[٢]. ولكن بالنظر إليها لا كمجاز، بل كسرد تصويرى لرعب محسوس فى الداخل فإن موناشى يمثل شيئًا مرعبًا فعلاً: شعور بالذنب قوى لدرجة ألا شىء خارجى يكفى لأن يعوضه ومن ضحى بغيره عليه فى النهاية أن يضحى بنفسه وإلا ما عرف الطمأنينة أبدًا.

ولكتاب إيفونا فيرا شهرة أكبر فى الغرب، ولولا وفاتها المبكرة بسبب الإيدز لأصبحت شخصية أدبية عالمية كبرى بحق[٣]. وآخر رواية كاملة لها عبارة عن سرد رثائى مدوٍ للصدمة[٤] وإمكانية الشفاء منها بعكس تناول

---

(١) Alexander Kanengoni, *Echoing Silence*, Harare, Baobab, 1997.

(٢) Pamela Reynolds, *Traditional Healers and Childhood in Zimbabwe*, Athens OH: Ohio University Press, 1996.

(٣) انظر السرد النقدى لأعمالها فى Ranka Primorac, *The Place of Tears: The Novel and Politics in Zimbabwe*, London: I.B.Tauris, 2006.

(٤) Yvonne Vera, *The Stone Virgins*, Harare: Weaver, 2002.

كاننجونى لشخصية موناشى. ولكن ليس كل مصاب بها يَشفَى. ففى حالة سيباسو المناضل السابق فى سبيل الحرية والذى تبدلت الصدمة عنده إلى مطاردة مستمرة وقتل - شخص تلبسته أرواح الأرض المطالبة بالثأر - لاسبيل للشفاء. ولكنه يقتل بهدوء وطمأنينة تدعوان للدهشة. ويتطلب الأمر معاودة القراءة مرارًا قبل إدراك أن سيباسو فى أثناء رقصة التانجو مع ثنجيوى يقطع رأسها بيد واحدة بينما يحتضنها فى الرقص بالأخرى. كما يغتصب نونسيبا شقيقة ثنجيوى والتى تفقد النطق من جراء محنتها وشهودها موت شقيقتها. ومرة أخرى لا ندرك أن سيباسو شوه نونسيبا بقطعه شفتيها إلا فيما بعد. فلا تستطيع أن تتكلم بسبب الصدمة ونتيجة لقطع فمها رمزيًا. ويصل كتمان فيرا للحقيقة إلى درجة من الأناقة تصيبنا نحن أنفسنا بصدمة الصمت بعد اكتشافنا ما صورت. إذ ينتهى الكتاب بملحوظة مشروطة ولكنها تبعث على الأمل؛ حيث يتخِذ حبيب ثينجيوى من نونسيبا مشروعًا للشفاء. فتجرَى لها جراحة زرع أنسجة حية ويبنى هو ما يشبه العش لها. والعش الخاص يعكس مشروعه العام وهو بناء نسخة طبق الأصل من عرش الملك لوبنجولا الذى أطيح به فى أول عملية سطو للاستعمار. ويرد وصف ذلك فى الصفحة الأخيرة من الكتاب: «إعادة خلق الطريقة التى تنحنى بها أطرى الأغصان وتتلاقى وتجف، والطريقة التى ينثنى بها العشب وينسج عشاً، والطريقة التى يحمى بها الأماكن اللطيفة التى يحب المرء أن يعيش فيها؛ إنه الخلاص».

وهناك ثلاث نقاط يشار إليها عن هاتين الروايتين. أولاها عن رواية فيرا وهى أن الشفاء له بُعد خاص وآخر عام. والأخرى تتعلق بكلتا الروايتين، وهى أنه بعكس قصة الرب وإبليس ورهانهما على أيوب وأسرته، وبعكس آلهة اليونان ورقصة غواية أوديب البرىء، فالأرواح الزيمبابوية ليست شخوصًا خارجية تؤثر على الضحية البشرية من مكان عالٍ فى

السماء. فهى تتملك المرء وبعد تلبسها إياه تتحول إلى جزء منه. وحينها يصبح الصراع داخليًا، ومع أن الهزيمة فيه ممكنة كما فى حالتى موناشى وسيباسو فإن النصر فيه ممكن أيضًا بالعناية الموجهة للداخل وبعناية تتبع إلى الخارج نحو الجماعة التى يحيا فيها الشخص المصاب. والنقطة الثالثة أن جنون الروح - أى الجنون الذى يصبح جزءًا من الشخصية - يمكن أن يكون هائجًا (كما فى حالة موناشى الذى يساق بل يُدفع دفعًا نحو حتفه) أو هادئًا (كما فى حالة سيباسو) بصورة تثير الدهشة.

إلا أن الجنون الهادئ - الممكن فى حالات القتلة فى الروايات ولدى الانتحاريين فى الحياة الحقيقية - قد يكون أيضًا ملكًا لمن يريدون إنقاذ الحياة. فرواية "جذور السماء" لرومين جارى[١] والحائزة على جائزة جونكور تصور شخصية كهذه. فيُدفع موريل لحماية الفيلة الأفريقية (ولو أن فيلم جون هيوستون الذى قام على الكتاب فى عام ١٩٥٨ يفشل فى الارتقاء لمستوى العمل الأصلى) ويكاد يكون نموذجًا أصليًا لتأمل لا هوادة فيه لمهمة فى الحياة ومنفذ هذه المهمة. إلا أن ما كان يجول بخاطر برنار هنرى ليفى حين كان يحسد "رومين جارى على الحرية" هو اللامبالاة التامة التى صور بها شجاعته وهو يقاتل من أجل "قوات فرنسا الحرة" فى الحرب العالمية الثانية. وطيار مقاتل كان ينفذ خمسًا وعشرين طلعة هجومية ونال عددًا من الأوسمة. وأصبح فيما بعد دبلوماسيًا كبيرًا وفى النهاية تزوج الممثلة جان سيبرج. وليفى لديه نموذج أصلى: مالرو يقذف بقنابل من نافذة طائرة عتيقة فى غير اكتراث فى محاولة كيخوتية ولكنها ضرورية لإبطاء تقدم فرانكو فى

(١) Romain Gary, *Les Racines du ciel*: English translation *Roots of Heaven*, London: White Lion, 1973.

إسبانيا[١]؛ أما جارى فانطلق فى السماء كأن السماء تعنى الحرية لا احتمال موته. إلا أن هذه اللامبالاة الجوية بالنسبة لجارى نفسه يعوضها ما حاول أن يعبر عنه فى "جذور السماء". فللسماء جذور ما إن تغرس فى قلب امرئ لاتقلع بعدها، وتلك الجذور هى نداء النضال فى سبيل العدل. إنها رؤية شبه كانطية؛ نداء سماوى بالعدل للجميع، عدل عام للصالح العام، سواء للبشر أو للفيلة. إنها رؤية شبه بوذية من حيث عدم وجود فارق بين البشر والفيلة. فالكل فى الرؤية الكونية البوذية "كائنات مرهفة الحس". أما بالنسبة لجارى فنقطة الاتفاق بين السماوات اللامبالية وجذور السماء المغروسة هى كما هى عند موريل هذا الإحساس اللطيف والواضح بالجنون، خاضع للسيطرة تمامًا ولكنه حتمى فى سلوك المرء، ينطلق به نحو النضال فى سبيل العدل. ولعل القدرة على إبرام هذا الاتفاق دون الشعور بالتقيد به هى الحرية التى كان ليفى يحاول وصفها إن لم يغبطها.

لكن التنوير الأكبر عند موريل ليس تقبله قسوته، بل عجزه عن أن يصبح أكثر أفريقية وعدم رغبته فيها. فيظل رجلاً أبيض فى أفريقيا. ولايصبح أقرب إلى "فيل" ولا أكثر تعاطفًا مع موضع رغبته. فهو متعاطف إلا أن الفيلة بالنسبة له أشياء توهب الخلاص. وفى إحدى رواياته الأولى التى كتب على غرار مغامراته كشاب ينهب العاديات يصف مالرو بركين الذى يكره البشر ويريد أن يكون ملك الغابة الكمبودية بالأوصاف ذاتها[٢]. فهو لا يتحد مع أحد غيره، ولا حتى مع محدثه كلود المثالى؛ ولا يتأقلم بأن يصبح أشبه بسكان الغابة. والوحيد الذى يتأقلم يفعل ذلك لأنه أسيرهم وعبدهم ولا خيار له. ومع أن مالرو كما سبق أن أشرنا قادر على وصف أنماط

---

(١) كان ليفى شديد الإعجاب بمالرو: Bernard-Henri Lévy, *Adventuress on the Freedom Road: The French Intellectuals in the 20th Century*, London: Harvill, 1995, pp. 211-14.

(٢) André Malraux, *The Way of the Kings*, London: Hesperus, 2005.

مختلفة من الناس ذوى خلفيات ثقافية متباينة لا سيما المتمردين الصينيين فى سرده لثورة ١٩٢٧ الشيوعية فى شنغهاى فالصينى يظل صينيًا، و الشخوص الأوروبية تظل أوروبية[١]. والشخصيات الأممية مجموعة من الجنسيات لاتختلف عن أى شيء أممى من حيث الاندماج الثقافى الذى يتحدث عنه هذا الكتاب. فهم يتعايشون فى تضامن حتى لحظة الموت حيث يبدون شهامة كبيرة، إلا أنهم يفعلون ذلك كشخصيات ثانوية. ثقافاتهم الخلفية لا تدمج قط فى مقدمة الرواية.

وربما لهذا السبب كان برنار هنرى ليفى يحاول جاهدًا فى سرده (التخيلى ومحقق على السواء) لموت الصحافى الأمريكى دانييل بيرل الذى أعدمته الجماعات الإسلامية الباكستانية (قطعت رأسه كما قطع سيباسو رأس ثيجيوى فى رواية فيرا) لينظر داخل عقول المتطرفين الإسلاميين[٢]. لكن كتابه محدود بصورة تثير الدهشة. فلا يفلح ليفى حتى فى أن يكون أمريكيًا. فهو دائمًا مرتاد صالونات باريس ويحاول جاهدًا أن يبدو قاسيًا. وفى ذلك إجحاف له. إذ إنه رأى قدرًا كبيرًا من سفك الدماء كما حاول أن يعايش ما يعتبره دور المثقف فى أداء الشهادة والتعبير عن الغضب وتشجيع التعبئة ضد جرائم العالم. ولكن لعله تمنى كثيرًا أن يكون أشبه بأحمد شاه مسعود البطل الذى ظل يدافع عن كابول قبل سقوطها فى أيدى طالبان فى عام ١٩٩٦. وكان جنود تحالفه الشمالى هم من اعتمد الحلفاء الغربيون عليهم فى استعادة كابول كأول انتقام عقب ١١ سبتمبر وسقوط البرجين. ولكن فى وقت انتصار طالبان الكبير واجه مسعود بقواته القليلة العدد العملية اللوجستية الهائلة لإخلاء قواته البالغ عددها خمسة وعشرون ألف رجل والانسحاب

(١) André Malraux, *Man's Estate*, London: Penguin, 1961.

(٢) Bernard-Henri Lévy, Malraux, *Who Killed Daniel Pearl?*, London: Duckworth, 2003.

شمالاً بنظام قدر الإمكان. ومع ذلك ذهب بشخصه إلى مجمع الأمم المتحدة الذى لجأ إليه رئيس أفغانستان الشيوعى المخلوع سيد محمد نجيب الله. ولم يكن مسعود سعى فى طلب نجيب الله بعد أن هزمه فى عام ١٩٩٢. والآن جاء ليعرض عليه مكاناً ضمن قوافل الخروج من كابول. كانت لفتة إنسانية رحيمة، إذ كان مسعود على علم بما هو آتٍ. وأبى نجيب الله ولازم مكانه وأعدم فى مهانة بالغة من جانب طالبان. إلا أن أسامة بن لادن شعر بالتزام بتعقب مسعود واغتياله عشية ١١ سبتمبر. كأنه أحس بالحاجة لمكانة أفغانستان المسلم بها حين جاء انتقام الغرب المحتوم. ونشط ليفى فى سعيه لإقناع الغرب ولا سيما فرنسا بقيمة مسعود. وارتحل مسعود كما فعل أسامة محاولاً تفادى الأسر، مصطحبًا معه مكتبة ضخمة من الكتب، ولكنه كان ينتعل حذاء طويل الساقين تحت ثوبه التقليدى، وتعايش مع الثقافات بصورة لم يسَع ليفى إلا أن يحلم بها.

خمسة مثقفين عالميين:

الشَّرطية والانفتاح

إن أهم ما فى معايشة الثقافات والتقارب مع الثقافات الأخرى إلى حد الاندماج والتوحد هو أنها صعبة وتتطلب إقامة وانغماسًا فيها. فهى ليست نزهة قصيرة ومركزة. شىء من هذا القبيل جربته سوزان زونتاج لفترة وجيزة. وبينما زار ليفى سراييفو والتقطت له صور دعائية فيها ذهبت زونتاج وعملت فيها إبان ذروة الحصار الصربى للمدينة. وقررت إخراج قصة "فى انتظار جودوت" لبيكيت فى مسرح غارق فى ضوء الشموع. وفى تلك الأثناء اكتشفت شيئًا عن الخطوط الدقيقة التى تدفع الناس للقتال. كانت "لغات" يوغسلافيا السابقة شديدة التشابه. وأصبحت الآن الكرواتية والصربية والبوسنية وما إلى ذلك، مع وجود كلمات قديمة تم دمجها على عجل فى

المفردات الرسمية، واستعان الصرب بحروف الكيريل. ولكن لايزال من السهل على من يتحدث لغة منها أن يفهم ما يجرى فى عاصمة مجاورة.

وفى سراييفو ١٩٩٣ كانت الترجمة الوحيدة لمسرحية بيكيت فيما كان يعرف بكرواتيا الصربية (حفظت زونتاج الخط الكرواتى الصربى عن ظهر قلب)، وكان الممثلون البوشناق يستخدمونه بتوجيه من زونتاج. ولكن بينما كانوا يتدربون على أدوارهم كان مقاتلو البوشناق يجازفون ويصابون بخسائر شارك فيها حتى الممثلون وطاقم الإنتاج. وكان مجرد الخروج من البيت إلى المسرح يعنى المجازفة بالإصابة برصاصة قناص حتى بالنسبة لزونتاج. إلا أن ما كان يربكها هو الجدل حول ما إذا كان ينبغى "إعادة ترجمة" الترجمة الصربية إلى البوسنية. ولا شك أن جهدًا بُذل لكن النسخة الصربية كانت أفضل وتمسك الممثلون بها. فحتى هم كانوا يعلمون زيف إقامة حرب بأكملها على حمل خفيف من التنويعات اللغوية. ولكن كان هناك بالفعل أناس يقاتلون فى سبيل الحرية اللغوية بقدر ما يقاتلون فى سبيل الاستقلال السياسى، والخطوط التى يقف عندها الناس ويقاتلون ليست دائمًا معقولة أو ثابتة. وفى أثناء الحصار جاء زميل ليفى المثقف القديم والذى لا يقل عنه جرأة أندريه جلوكسمن بالطائرة لمدة أربع وعشرين ساعة، وبلغة بودريار[1] تحدث عن الحروب كأحداث إعلامية. فكانت النصر فى الحروب أو الهزيمة فيها يتم على شاشات التليفزيون. وكان رد زونتاج مقتضبًا ولاذعًا: «جرب أن تقول ذلك لمن فقدوا أذرعهم وسيقانهم هنا»[2]. لم تكن زونتاج بطلة عانت طويلاً. وكان ما قصته فيما بعد عن قدرتها على أخذ حمّام وشد السيفون والتوقف فى

---

(١) جان بودريار فيلسوف فرنسى اشتهر بتصريحه بأن حرب الخليج لم تنشب قط. والحقيقة أن ربطه المستمر بهذه العبارة مجحف له، إذ إن لديه شيء يقوله عن تفتت الحياة "الواقعية" وادعاءاتها. وعبارته الشهيرة هذه لم يكن يقصد بها إلا أن تكون مقالاً صحافيًا وحيدًا: Jean Baudrillard, 'The Reality Gulf', *Guardian*, 11 January 1991.

(٢) Susan Sontag, *Where the Stress Falls*, London: Jonathan Cape, 2002, p. 319.

إشارة مرور فى زغرب (على بعد ساعة طيران من سراييفو) يتسم بقدر كبير من الإنسانية[١]. ومع ذلك فالتجربة رسخت فيها قاعدة إسبرطية قاسية:

«هناك قاعدة جيدة قبل أن يتخذ المرء أية خطوة أو يوقع أى شيء: مهما كانت درجة التعاطف فليس لك الحق فى رأى عام إلا إذا خضتَ التجربة بنفسك وعايشتَ البلد والحرب والظلم وأيًا مما تتحدث عنه فعلاً ولبعض الوقت. وفى حالة عدم وجود هذه المعرفة المباشرة والتجربة الفعلية فخير لك أن تلوذ بالصمت»[٢].

إلا أن قسوة هذه القاعدة لا تحتمل بالنسبة لكثير من الناس. فنحن عالقون فى المكان، وحتى إن كنا نتحرك ففى الثقافة. وزونتاج اليهودية الأمريكية النيويوركية التى تعشق أوروبا عملت بكل جدية فى سراييفو حتى تصبح مسلمة سنية معتدلة من وسط أوروبا منهكة مزقتها الحرب وموضع سخرية. أما نجاحها فى ذلك فى الأسابيع التى قضت فى سراييفو فأمر غير مؤكد، حتى مع ما يصاحب الحصار من ضغط واقتراب من الموت. فما بالك بمن لديهم أسر ووظائف ثابتة؟ أليس هناك مكان للتبرع بالتعاطف الناجم عن العمل القائم على البحث وعلى التخيل، تخيل أنك شخص غيرك؟ أليس فى هذا الجهد فضيلة كبرى؟ أما من شيء يمكن تعلمه من كتاب زونتاج الأخير "عن آلام الغير"[٣] الذى يمكن فيه لصورة أن تكون أداة قوية لنقل :لألم؟ لكن هناك حدًا نهائيًا كما قالت زونتاج فى الصفحة الأخيرة من الكتاب الأخير. حد التجربة أن مشاهد الصورة لا يتصور أن يدخل الصورة؛ لا يسعه أن يتخيل الاندماج فى الواقع الذى تمثله؛ إنه تفادى رصاصات زائفة لخلق صورة. ونحن جميعًا نعلم عدالة هذا النقد. نحن جميعًا تساءلنا: "بأية سلطة

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٨.

(٣) Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, London: Hamish Hamilton, 2003.

أخلاقية أقدم جورج بوش الابن ودونالد رمسفلد وطونى بلير وهم رجال لم يجربوا الحرب قط على الزج بالشباب ليقترفوا فظائع الحرب ويعانوها؟" تطالبنا زونتاج أن نبرر السلطة الأخلاقية التى تنشق على أمثال بلير ورمسفلد. ولكن لو كان الحال كذلك فماذا بوسع أى أحد أن يعمل؟

ولننظر إلى بعض المثقفين الآخرين ممن أبدوا غضبًا كغضب زونتاج. وعلى أى فزونتاج كحديثة العهد بقسوة الانغماس والمشاركة، ومن الاحتياج والاقتراب من الموت، ومن الموقع والحصار، لا يمكن اتهامها بعدم الاستقرار. فعلى الرغم من ذكائها الواضح اشتهرت حتى لدى المثقفين المتعاطفين معها من زملائها بالطموح وعدم تحمل الحمقى والشوق إلى جائزة نوبل(١). واستغرق الأمر سلسلة من المواجهات مع السرطان توفيت فى آخرها حتى تتحول بنظرها نحو الخارج إلى النهائية، لا نهائيتها وحدها، بل نهائية غيرها. ولكنها لم تحتمل السجن أو المنفى أو الرقابة من جانب قادة من آزرتهم، أو الترصد الرسمى؛ وبغض النظر عن مدى الذكاء والشجاعة اللذين أغرقت بهما نفسها فى أخطار سراييفو وفظائعها فإنها فعلت ذلك طيلة أسابيع؛ بينما ظل المثقفون الأربعة الذين سنتناولهم فيما يلى لعشرات السنين دون أن يحيدوا عن مواقفهم.

مع ذلك فليس معنى هذا أن تبريرهم الذاتى الفكرى كان دائمًا بالقوة التى يظنون. ليس هذا هو القصد. بل القصد أنهم كانوا أو لايزالون ملتزمين بالتغيير، إن لم يكن تغيير الدنيا فتغيير جزء منها، ولم يحيدوا عنه. ومن بين المثقفين المعروفين جميعًا ربما كان نوام تشومسكى هو الأشهر. هناك استطلاع للقراء أجرته مجلة "بروسبكت" فى عام ٢٠٠٥ (أجرى بالمشاركة مع "فورين أفّيرز") وضعه على رأس مائة من "مشاهير المثقفين

---

(١) Edward Field, *The New Man Who Would Marry Susan Sontag*, Madison: University of Wisconsin Press, 2005.

العالميين"[١]. و"مواكب الجمال" هذه التى يختارها القراء ليست جازمة؛ والأربعة عشرة الأوائل على قمة هؤلاء المائة من أوروبا أو الولايات المتحدة أو يكتبون بلغات عالمية. ومنهم أمارتيا سن الذى احتل المرتبة الثامنة؛ لكن الغريب أن عبد الكريم سروش الذى تناولنا أعماله فى الفصل الأخير من كتابنا هذا جاء فى المرتبة الخامسة عشرة. وليس هناك أفارقة أو شرق آسيويين فى العشرين الأوائل؛ وبالتالى فعلى الرغم من استثناء أو اثنين أثبتا القاعدة فإن القراء آزروا من كان فكرهم يشبه فكرهم. وفى هذا النطاق نصف الكروى الشمالى غير المختلط على ما يبدو كانت حياة تشومسكى وأعماله تتسم بالشجاعة والدأب. وهو يشتهر بصورة خاصة بنقده "الإمبراطورية" الأمريكية – الإمبريالية بالوسائل الماكرة وشبه الماكرة. وظهر فيض من الأعمال يواصل تناول هذا الموضوع ويلاحق كل مفهوم جديد للطغيان[٢]. ومع أن تشومسكى يتناول الدنيا على اتساعها فإن نفوذ الولايات المتحدة وسطوتها عليها هما اللذان يثيران اهتمامه الجدلى وينتزعانه. وهو أبرز محلل للمكونات الضارة لهذه السطوة. وفى هذا المشروع صحب معه إلى حقبة ما بعد ١١ سبتمبر الجيل الذى كان أول من اهتم بأعماله المناهضة لحرب فيتنام. وخلافًا لوصفة زونتاج بعدم السكوت كتب تشومسكى بشكل مفصل عن إسرائيل ونيكاراجوا وهاييتى أيضًا[3] دون أن يعيش لفترات طويلة فى أى منها ودون معاناة الحروب وصنوف الظلم

---

(1) Daniel Herman, 'Global Public Intellectuals Poll Results', Prospect, November 2005.

(2) منها Noam Chomsky, Imperial Ambitions: Conservations on the Post 9/11 World, New York: Metropolitan Books, 2005.

(3) *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians*, Boston MA; South End Press, 1983; *On Power and Ideology: The Managua Lectures*, Boston MA; South End Press, 1987; *Getting Haiti Rights This Time: The US and the Coup*, Monroe ME: Common Courage, 2004.

التى اقترفت. فهو لم ير فى حياته قصفًا بالقنابل مثلاً. وفى نيكاراجوا وفى ظل الحكومة التى ساند قضيتها ضد الولايات المتحدة كان ضيفًا معززًا مكرمًا. ومع أنه يهودى فإنه لم يواجه دبابة إسرائيلية إبان الانتفاضة. فإلى أى مدى يسلبه ذلك حق الكلام والكتابة؟ ولم يشرع حتى فى اختلاق محاكاة للخطر، يقاتل فى سبيل قضية باختلاق صور للمجلات وللتليفزيون (كما فعل ليفى فى سراييفو[1]). فلم يعايش تشومسكى أى خطر من هذا النوع على الإطلاق. كما لم يخضع لرقابة أجهزة الأمن التابعة لحكومة بلاده، ونال نصيبه الأوفى من التهديدات المجهولة المصدر، بل هو برهمى من بوسطن يعيش فى بساطة وأمان.

ومع ذلك فلو لزم الصمت فإلى أى مدى كان العالم سيزداد بؤسًا. فزونتاج لم تتحول قط إلى محلل لآلية السياسة الخارجية لإدارة كلينتون تجاه البوشناق. بل لم تر ولم تعايش إلا النتائج، وظلت تشكو دائمًا على لسان ممثليها من "انتظار كلينتون". وهى أيضًا لم تكتب إلا من أحد طرفى العملية. وتشومسكى هو المرجع الأكبر للطريقة التى تؤدى بها آلية السياسة الخارجية إلى فظائع لا توصف مع أنه لم يعايش أيًا منها. والمسألة بالتأكيد تتعلق بالتعايش إن لم تكن بالتعاون بين من يقفون على كل من الطرفين. أما من يقفون على طرف العملية فى واشنطن مثلاً فلا يرحمهم تشومسكى. ويجتمع تحليله وسمه معًا فيما لايزال يعد أفضل كتبه. صدر كتاب "السطوة الأمريكية ومسؤولو الإمبراطورية الجدد" أول مرة فى عام ١٩٦٩[٢]. وكان بمثابة شجب لكامل عملية السياسة الخارجية التى أدت إلى حرب فيتنام، واستبقى

---

(1) أو كما فعل الكيان المسمى "إسرائيل" باختلاقه صورًا عن محرقة مزعومة نسبها لألمانيا هتلر، فى حين أنها مجرد أكذوبة لا سند لها فى التاريخ يستغلها الصهاينة لابتزاز الغرب المستعد لفعل أى شىء حتى يظل اليهود خارج نطاقه الجغرافى (المترجم).

(2) *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays*, New York: Pantheon, 1969.

تشومسكى بعضًا من سمه كما سبقت الإشارة للباحثين الذين كانوا ينقلون "حقيقة" ما كان الحكام يمدون به رعاياهم. وكان هؤلاء الباحثون أصبحوا سدنة السلطة وكانوا بعيدين كل البعد عن مصارحة السلطة وتحدى صدقية السلطة وتحدى السلطة نفسها. إلا أن ما يتجاهله المؤلف فى ذلك الكتاب هو الحاجة لتحدى السلطة والحاجة لعدم عرقلة ظهور بنى سلطوية شعبية جديدة.

يقدم تشومسكى ترنيمة حمد مطولة للثورة الجمهورية الإسبانية، التى هزمتها جيوش فرانكو الفاشية أخيرًا والتى دافع عنها دون طائل نوعًا ما إلقاء مالرو للقذائف من نوافذ الطائرة. ولن يكون لتشومسكى نصيب من غرام مالرو بعمل شىء كبديل عن عدم عمل أى شىء. فهو يعلم أنه ليس كل المثقفين يستطيعون القتال أو تجميع قوة جوية من الفتات أو استجماع الشجاعة للاختفاء فى العدم أو ربما فى زوايا النسيان. وما ينبغى على المثقف أن يعمله هو أن يرفض أن يفرض نفسه على أنماط عفوية من التنظيم الذاتى والتعبير. فهذه أشياء لا ينبغى للمثقفين أن يصوغوها خشية أن تتحول بسرعة إلى تقنيات للإدارة والتحكم ومنها إلى أساليب للقهر. أما ضرورة تنحى المثقف فأمر لم يختبره تشومسكى كاملاً؛ فإذا كان يفترض فى المثقف أن يسير بحذى الثورة الشعبية متضامنًا معها فما دوره فى الثورة أو فى التضامن؟ فالكتب أحرقت فى ثورات أخرى، ولابد من سبيل لإدخال التعلم ضمن خلق تواريخ جديدة. لا شك أن تشومسكى لا يثق فى – إن لم يكن ضد – فكرة أن المثقف يستطيع أن يدخل الحكومة ويغيرها بالإصلاح الشعبى. وإغراء استخدام التقنية فى التحكم فى الطريق "الصحيح" إلى الأمام سيكون أمرًا جليلاً. ولكن إذا لم يكن ممكنا (فى جدية زونتاج) استغلال الصور للصالح، وإذا لم يكن ممكنا (فى جدية تشومسكى) دخول الحكومة للصالح فما الذى يمكن للمثقف أن يعمله للصالح؟ وإذا طبقنا بيان زونتاج

بالمعرفة التجريبية المتراكمة عبر بعض الوقت فى المكان لما سُمح لتشومسكى بالكلام والنقد بالقدر الذى فعل.

هناك من جعل من حياته رسالة مستمرة من النقد هو إدوارد سعيد؛ ولكنه فعل ما هو أكثر من مجرد النقد وأمضى حياته كأكثر من مجرد مقيم فاضل فى منطقة هارلم المطورة (والموسعة) لجامعة كولومبيا. وهناك الكثير مما كتب عن إدوارد سعيد، منها ما كتب هو نفسه، ويبدو بعضها الآن وبعد وفاته فى عام ٢٠٠٣ بسنوات قلائل أقرب إلى الرسوم الهزلية: "منفاه" المريح من القدس القديمة التى كانت جزءًا من فلسطين، وحبه للبزات التفصيل و"الثلاثة آلاف صديق مقرب" الذين ملأوا دفتر عناوين كبيرًا[١]. إلا أن كل هذا التعقيب لا يمكن أن يتعمق فى داخل الرجل. ووضع سعيد نفسه المعايير فى سيرته الذاتية التى باح فيها بما فى نفسه بصورة حميمة منها هواجسه عن السرطان، إلا أنه أخفى الكثير من منغصاته[٢]. وكان العمل الذى قال الكثير عن سعيد هو عمل لم يظهر هو فيه، وهو الفيلم الذى أنتجه عقب وفاته ساتو ماكوتو بعنوان "فى غير موضعه" (٢٠٠٥) على اسم سيرة سعيد الذاتية. وحتى هذا لم يجدِ نفعًا إلا بسلسلة من الاستنتاجات والإيماءات البصرية الصامتة.

---

(١) كان يعيش فى شقة تابعة للجامعة تطل على نهر هدسون "بمنظر قريب واضح يعطيك الإحساس بأنك فى الماء" (Goby Wood, 'The Lion of Judea', Guardian, 13 May 1997). وكان إحساسه بالثياب موضع إعجاب زوى هيلر وابن حيرها. "لا أبالغ إن قلتُ إن الدكتور سعيد كان مغرمًا بالثياب" (Radical. Chic', Independent on Sunday, 7 February 1993')؛ بل إن من أصدقائه المقربين من سخر منه كطارق على لعدم توافق منشفته مع سروال سباحته (Conversations with Edward Said, Oxford: Seagull, 2006, p. 3). أما ملحوظة الأصدقاء المقربين الثلاثة آلاف فمزحة من نعى أهداف سويف، جارديان، ٢٦ سبتمبر ٢٠٠٣.

(٢) Edward Said, *Our of Place*, London: Granta, 1999.

لم تكن "منافى" إدوارد سعيد معسكرات لاجئين، ولم يكن اعتراضه مصحوبًا بمعاناة مادية قط. كانت هناك انقطاعات نفسية لا شك، لكنه لم يكن شخصًا عاش فى ظروف كحصار سراييفو. وأنا لا أزعم أن أكشف "خبايا سعيد" فى سطور معدودة. إلا أن هناك جانبًا واحدًا من فكره وما وراءه من حراك غالبًا ما أهمله معجبوه، وهو متتالية غزليات جوته "الديوان الغربى الشرقى"[1]. ويمكن القول فى رأينا إن سعيد عاش حياته بتسلسل القصائد هذا، هذا، وهو ما يمثل نموذجًا يمكن استقاء الدور الدولى العام للمثقف منه. ومع أن لورد بايرون شبه المعاصر لجوته كان يكرس كثيرًا من أعماله للحكايات "الشرقية" فإنه كان يكتبها دائمًا من باب الخيال والتسلية، بل إنه يباهى فى قصيدته "ببو" بقدرته على بابتكار المعارضة الأدبية "الممتزجة بالعاطفية الغربية" وهو "الاستشراق الأرفع". ومن كلمات بايرون استمد إدوارد سعيد عنوان أشهر أعماله "الاستشراق"[2]، والمصطلح الذى أنشأ به نقده لمعظم التوجهات الغربية من الثقافات المغايرة؛ المعارضات الأدبية المتأثرة أو التى تغلب عليها الأفكار المسبقة والغرائب التى أسىء فهمها والقيم الحضرية الغربية. ولكن لو كان ذنب بايرون (باعترافه هو) هو الاستشراق فما الذى يجعل أعمال جوته مختلفة؟ أولاً، كان جوته ينظم شعره بالتسلسل المعهود فى الأسلوب الفارسى. وقرأ ودرس لهذا الغرض، ويبدو كأنه كان يحاول أن يواصل تراث شاعر كالرومى؛ فى حين أن بايرون كان يساير ما يجد. ثانيًا، كان جوته دائم البحث عن إحساس بالتقمص العاطفى.

ثالثًا، بغض النظر عن محاولات جوته نسخ الصور الأدبية وتشبيهات الحب الفارسية فإن القصائد المتعلقة بالمديح الدينى وإثبات الثقافة الإسلامية

---

(١) J.W.Goethe, *West-Eastern Divan*, trans. Edgar Alfred Bowering ويمكن مطالعته فى www.worldwideschool.org/library/books/lit/poetry/thePoemsofGoethe/chap41.
ويضم ستين من القصائد المائتين.

(٢) *Orientalism*, New York: Vintage, 1978.

تعد خلوًا بشكل استثنائى من السخرية وازدواجية المعانى حتى بمقاييس الحاضر. فهى ببساطة تمتدح الله وثقافة أتباعه.

ولها فى الوقت نفسه غرض معيارى واضح أولاً عن مساواة جوهرية ومطلقة:

الرب مغرم بالشرق

والرب حاكم الغرب؛

الشمال والجنوب سواء، وكلاهما

فى يده الرحيمة

(ترجمة باورنج)

وثانيًا عن تنامى البغض فى غياب الاعتراف بهذه المساواة وانعدام الرغبة فى العيش كثقافات متساوية فى العالم. وهنا يمكن اقتسام الذنب بالتساوى أيضًا:

مع أن الشعراء الذين باركتهم شمس الشرق

أعظم منا نحن سكان الغرب

ففى كره من نعتبرهم أنداد لنا.

وفى ذلك لسنا مقصرين مقدار ذرة

(باورنج)

ويعرب جوته عن إعجاب بالشرق يفوق إعجابه بالغرب:

الشمال والغرب والجنوب ينفصلون

العروش تهوى والممالك تهتز؛

فاهرب إلى الشرق

حيث ستولم على هواء الآباء..

سأبحث فيه عن الجنس البشرى

الخالص القويم وأرده إلى أصوله..

عندما كرموا أسلافهم

أوصدوا أبوابهم أمام العقائد الدخيلة

(ترجمة هامبورجر)

ولعل أشهر قصيدة من هذا النوع وهى "جينجكو بيلوبا" عبرت عن ذلك الإحساس بالثقل البديل المقابل للأعباء التى فرضها الغرب على العالم والتى سعى إدوارد أيضًا للتعبير عنها:

أوراق هذه الشجرة من الشرق

عُهد بها إلى روضتى

تحمل شعورًا دفينًا، وحبوبًا

لرجل منكب على العلم

(ترجمة هامبورجر)

ومع ذلك فما فعله المنفى بإدوارد سعيد سواء أكان مريحًا أم لم يكن هو أن رسخ فيه إحساسًا بنفسه باعتباره آخر، بل إحساسًا بآخرَين فى نفس واحدة. فالصبى الفلسطينى ذو النشأة المصرية واللبنانية، تعليم جامعى ووظيفة أمريكية، وحب الأدب الأوروبى، إتقان الإنجليزية والفرنسية والعربية، والقدرة على قراءة الألمانية وغيرها، ربما كان يحوى فى داخله

آخرين أكثر من مجرد اثنين. ولابد أن تعبير جوته عن ذلك وجد صدى عميقًا لدى سعيد:

أستطيع الآن أن أكشف بشكل مناسب

ما علمنى إياه السؤال الحائر؛

فى أنشودتى ألا تشعر

بأنى واحد واثنان فى آن معًا؟

تكمن "الازدواجية" الأساسية عند سعيد فى المنفى مهما كان مريحًا، وما يحوى من شعور بالتشرد على الرغم من الإقامة فى نيويورك والجذور فى فلسطين. وكانت هناك ازدواجية أخرى بالطبع عبر عنها لصحافى إسرائيلى. فكان فلسطينيًا انجذب كاليراعة إلى لهيب تيودور أدورنو الفيلسوف اليهودى الذى أنشأ مع ماكس هوركهايمر مدرسة فرانكفورت للنظرية النقدية فى المنفى فى نيويورك إبان الحرب العالمية الثانية، والتى شكلت ملاذًا فكريًا لعديد من المثقفين الأوروبيين واليهود. ويتساءل سعيد عن السبب الذى جعل إسرائيل لا تسمح لنفسها بإبداعية أدورنو وحرية النقد عنده:

«أنا آخر مثقف يهودى. أنت لا تعرف أحدًا غيرى. كل المثقفين اليهود الآخرين ملاك أراض فى الضواحى. من عاموس عوز لكل هؤلاء الناس فى أمريكا. من ثم فأنا الأخير. أنا تابع أدورنو الحقيقى الوحيد. دعنى أقولها لك بعبارة أخرى: أنا فلسطينى يهودى»[1].

---

(1) إدوارد سعيد فى لقاء مع آرى شافيت, Edward Said. 'My Right of Return', in *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward Said*. London: Bloomsbury. 2004, p. 458.

هذه الفقرة التى ترجع لعام ٢٠٠٠ (آخر كلمات فى آخر لقاء من مجموعة اللقاءات) لم تكن بلا مبرر أو تنم عن زهو من جانب سعيد. بل كانت بالنسبة لأحد أكبر أنصار القضية الفلسطينية تعبر عن حزن على القطبية وعلى عجز العالم عن أن يكون مزدوجًا، أن تنام على الأريكة نفسها وتفكر فى الأفكار نفسها وتتصرف التصرفات نفسها باسم الحرية.

ورد ذلك فى كتيب لم يلتفت إليه كثيرًا. لم يكن كتيبًا فى الحقيقة، بل نص مطبوع لمحاضرة. إلا أن "فرويد وغير الأوروبى" كان استطرادًا فى استحالة "نقاء" الهوية. وخاض سعيد بجرأة فى مسألة أن موسى مؤسس إسرائيل ربما كان فى الحقيقة مصريًا(١).

وبصرف النظر عن كتابه عن الاستشراق وباسم الخلاف المفهوم كان إدوارد سعيد المتحدث العبقرى باسم الفلسطينيين فى الولايات المتحدة. ووقف حتى أمام سارتر فيما يتعلق بالفلسطينيين كما سبقت الإشارة فى هذا الكتاب فى جدل لم يكن يتصوره برنار هنرى ليفى (الذى كان سارتر بالنسبة له بطلاً). ولكنه وقف أيضًا أمام ياسر عرفات عميد منظمة التحرير الفلسطينية. وحُظرت أعماله لفترة فى نطاق الإدارة الفلسطينية، واتهم المتحدث باسم عرفات إدوارد سعيد بالاستشراق حيال الفلسطينيين دون أن يدرى أن سعيد هو الذى صك الاستخدام المعاصر للمصطلح البايرونى. ولكن قبل الخلاف بينهما كان سعيد عضوًا فى "المجلس الوطنى الفلسطينى" (برلمان المنفى) من ١٩٧٧ إلى ١٩٩١؛ واستعان به جورج شولتس وزير خارجية رونالد ريجان وسيطًا بين الولايات المتحدة ومنظمة التحرير الفلسطينية فى عام ١٩٨٨؛ وتم تفجير مكتبه بجامعة كولومبيا. وفى سنواته الأخيرة فى كولومبيا كان هناك خدمة شرطية خاصة بحرم الجامعة مخصصة للرد على أى مكالمة طارئة من إدوارد سعيد (كما واصل تشومسكى حاجته لخدمة مماثلة فى معهد

---

(١) Edward W. Said, *Freud and the Non-European*, London: Verso, 2003.

ماستشوستس للتقنية). وربما كان سعيد على خطأ فى أحكامه – هناك مثال ورد من قبل فى هذا الكتاب لسوء تقديره لقدرات حماس – إلا أنه لم يحِد قط عن العناصر الرئيسة لعمله العلمى والسياسى. وقبل وفاته كان يعمل مع دانييل بارنبويم على إنشاء فرقة ديوان الشرقية الغربية المكونة من موسيقيين فلسطينيين وإسرائيليين شبان لتضم عديدًا من العازفين الفلسطينيين. وكان الغرض منها أن تكون نموذجًا لإمكانية اندماج الهويات فى موسيقى واحدة.

لم يكن سعيد مجرد محب للموسيقى. إذ كان يعزف البيانو وكان كثيرًا ما يطلب من بارنبويم أن يعزفا معًا[1]؛ وكتابه عن الموسيقى يدافع عن الموسيقى كوسيلة نقدية لا تقل تحريرًا عن الفكر، مستعينًا بأدورنو وغيره برداثه الموسيقى الخاص[2]؛ ومجموعة محاوراته مع بارنبويم ساعدت كثيرًا على إقناع القراء بأن موسيقى فاجنر ظلت بمثابة مدخل للحرية لأن ميوله السياسية كانت شديدة الوضوح مع أن النازى استعان بموسيقاه بسهولة[٣].

كانت الفرقة الموسيقية بداية بطيئة (كان على بارنبويم أن يبطئ السرعة العادية لسيمفونية بيتهوفن الخامسة حتى يتمكن العازفون الشبان من مجاراة مقطوعتهم المسجلة فى رام الله)، وأراد بها سعيد أن تكون تراثًا. كان سعيد قاطعًا كتشومسكى فى رفض إمكانية انخراط المفكرين فى الحكومات ربما من واقع تجاربه الخاصة فى العمل كمستشار لعرفات وربما من واقع ملاحظاته للإدارات الأمريكية المتلاحقة. وعن الإغراءات التى تواجه المفكرين يقول:

---

(1) Daniel Barenboim, 'Sound and Vision', *Guardian*, 25 October 2004.

(2) Edward W. Said, *Musical Elaborations*, London: Vintage, 1992.

(3) Daniel Barenboim and Edward W. Said, *Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society*, London: Bloomsbury, 2003.

«لكن السبيل الوحيد لبلوغها (حرية تعبير لا تتيبس داخل مؤسسة) هو أن تظل تذكر نفسك بأنك كمثقف تستطيع أن تختار بين تمثيلك الحقيقة قدر الإمكان، والسماح لرئيس أو لسلطة بأن توجهك. فهذه الآلهة تفشل دائمًا بالنسبة للمثقف العلمانى»[١].

وإذا كانت "أوركسترا ديوان الشرقية الغربية" كعمل فنى ملموس تمثل تراثًا فإن بارنبويم قائد الأوركسترا الإسرائيلى هو رمز التراث. فأدى دوره ببراعة فى عام ٢٠٠٨ وأصبح أول شخص يحصل على الجنسيتين الإسرائيلية والفلسطينية معًا. أصبح بارنبويم مزدوجًا.

فى الوقت نفسه قد لا يكون غريبًا أن تركز الأوركسترا على بيتهوفن. وكان تسجيلها سيمفونية بيتهوفن التاسعة بأصواتها الكورالية وبالاستعانة بقصيدة شيلر التى تقول إن الناس جميعًا إخوة تحت نجوم السماء رائعًا فعلاً. ويعمل بارنبويم بكل جد مع عازفيه الشبان. وهم مزدوجون مثله. إلا أن الشخص المزدوج لابد أن يتمكن من التعبير عن ازدواجه بصورة تستدعى الفهم والاحترام - وأن قطع طريقًا نحو المستقبل.

هذا الازدواج، أى أن تمثل غيرك وما وراء ذلك - المرء كآخرَين، يستجوب كل منهما الآخر ولكنه يكمله - هو الرد على رأى زونتاج. ربما كان من الأفضل أن يعايش المرء القصف والحصار لمرة في عمره كما فعلت زونتاج، ولكن بدون أن يستغل ذلك لاعتبار نفسه مختلفًا عن غيره واعتبار نفسه سلطة مرجعية تضع القواعد. وسأعود لشعور الازدواج كما فعلت فى الكتاب كله. فهو التيمة الخفية للكتاب. يصر الروائى الكينى نجوجى وا ثيونجو على شكل لا من الازدواج، بل من الفردية، قاعدة مفردة محددة يمكن للمرء أن ينطلق منها ويتطور ليواجه العالم بشروطه هو. وكان هذا

---

(١) Edward W. Said, *Representations of the Intellectual*, London: Vintage, 1994, p. 90.

أكثر كثيرًا من اشتراط فرجينيا وولف وجود مساحة تخص المرء. وشروط المرء عند نجوجى تحدد مصير دول بأكملها.

في دولته حدد غيره مصيره ذات مرة. ففى عام ١٩٧٧ اعتقل واحتجز في سجن كاميتى ذات الحراسة المشددة بتهمة كتابة مسرحية "سأتزوج وقت ما أشاء" (نجاهيكا ندييندا)[١] التى اعتُبرت هدامة بتوكيدها على حرية الفرد ونقدها السافر للمجتمع السياسى الكينى. وبعد إطلاق سراحه اختار لنفسه منفى ذاتيًا فى لندن فى عام ١٩٨٢ فى وقت كانت شهرته تتزايد ككاتب. وصدرت روايته الكبرى "بتلات الدم"[٢] فى عام ١٩٧٧ أيضًا. وتحكى عن مجموعة متنافرة من المنبوذين يتجهون من قريتهم إلى نيروبى لرفع شكاوى للحكومة، فى سرد روائى رائع يجمع بين التماس ثمار الحداثة والتنمية التى سلبها الأقوياء من الفقراء، وروح الأسلاف التى توفر الشرعية للملتمسين – المنسيون والمطحونون: مناضل سابق فى سبيل الحرية، وعاهرة، وجماعة من الناس متجهة من المناطق الجنوبية إلى الشمال. وهذه الفترة هى التى ميزت نجوجى. فلم ينس قط تجاربه فى السجن، فنشر يومياته فى تلك الفترة[٣] وتزامنت مع النسخة التليفزيونية من "يوميات ألبى ساكس فى السجن"[٤]؛ وساعد العملان على دفع نجوجى إلى وعى الناس، وعلى رفع الوعى بالمواقف المبدئية فى أفريقيا. إلا أن بنية "بتلات الدم" هى التى تحظى بأهمية كبرى. تقوم فصولها على أبيات للشاعر و.ب. ييتس بحيث يشبّه السير نحو نيروبى "بالوحش الزاحف على بيت لحم". وكان نجوجى مبهورًا

---

(١) London: Heinemann, 1977.

(٢) Petals of Blood, London: Heinemann, 1977.

(٣) Ngugi wa Thiong'o, Detained: A Writer's Prison Diary, London: Heinemann, 1981.

(٤) كان ألبى ساكس معتقلاً كمعارض للفصل العنصرى فى جنوب أفريقيا. وحول ديفيد إدجار يومياته هذه (*Jail Diary of Albie Sachs*, New York: McGraw-Hill, 1967) إلى مسرحية فى عام ١٩٧٨، وعرضت على مسرح رويال كورت بلندن، ثم عرضت فى التليفزيون فى عام ١٩٨١.

بييتس، ويبدو أن هناك فقرة بعينها من "الصياد" أصبحت مضمون بيانه التالى للعالم:

كنت أنظر فى وجهى طوال اليوم

وما كنت آمل أن يحدث

هو أن أكتب لبنى جلدتى.

وكتب نجوجى الكثير على سبيل الاحتجاج والنقد السياسى المباشر(١)، إلا أنه نال شهرة واسعة فى أفريقيا نفسها بإصراره على أن ثقافة أفريقيا وقيمها وتعبيرها عن ذاتها وتنظيمها نفسها يمكن إعادة اكتشافها بالغوص فى اللغات الأفريقية، وبقراره ألا يكتب إلا بلغة واحدة من لغات كينيا الرئيسة وهى الكيكويو. (الإصدارات التالية بالإنجليزية كانت ترجمات.) ونُشر هذا الإصرار فى الكتاب الذى اشتهر فى الأوساط السياسية التى لا تقرأ الروايات فى أفريقيا بالعنوان السياسى المباشر "تحرير العقل من الاستعمار"(٢). ومن المعروف أن رئيس جنوب أفريقيا آنذاك ثابو مبيكى أعلن فى رسالة إخبارية غربية فى عام ٢٠٠٤ لزملائه فى الحزب أن قوى الغرب يجب أن تحجم عن مهاجمة روبرت موجابى رئيس زيمبابوى لأنها لا تستطيع أن تدرك كنه تصرفاته؛ وفى تبرير "نزعة أفريقية" ما فى سياسات موجابى فى مصادرة الأراضى ونهج مبيكى نفسه فى السعى لإقرار المسألة الزيمبابوية كان يتخذ من "تحرير العقل من الاستعمار" مرجعًا(٣).

---

(١) مما كتب Ngugi wa Thiong'o, Writers in Politics, London: Heinemann, 1981؛ وأحدث رواية له بعنوان "عرّاف الغربان" (Wizard of the Crow, New York: Knopf, 2006) وهى محاولة ضخمة ومطولة فى الواقعية السحرية إلا أنها بمثابة هجوم لاذع على الفساد السياسى الأفريقى.

(٢) Decolonising the Mind, London: Heinemann, 1986.

(٣) Thabo Mbeki, 'We'll Resist the Upside-down View of Africa', reprinted in *The Post* (Lusaka, Zambia), 9 January 2004.

أنا لست على يقين من أن هذا ما كان يجول بخاطر نجوجى؛ وإن كان يعبر عن غضب أفريقى على الغرب يبلغ من العمق حدًا يستبعد معه أن يتنصل من استخدامات أعم كهذه لأعماله. وفيما يتصل بالمسألة اللغوية الضيقة ظل نجوجي يستكشف باستمرار تيمة التحدث باللغات الأفريقية والكتابة بها[١]. وشيئًا فشيئًا استخدم مصطلح "المثقف الأفريقى الوحدوى" وبدأ يتحدث لا عن كينيا وحدها بل عن أفريقيا ما بعد الاستعمار والاستعمار الجديد[٢]. وهى مصطلحات تداولها فى مرحلة مبكرة من كتابته، ولكنها الآن متداولة على نطاق أوسع[٣]. لكن هناك مشكلة تطرح فى هذا السياق. فأفريقيا تضم ثلاثًا وخمسين دولة ودولتين أخريين (الصحراء الغربية وصوماليلاند)؛ وهى قارة شاسعة مساحتها أضعاف مساحة أوروبا. وكانت زونتاج محددة تمامًا فيما يتصل بسراييفو. كان عليك أن تكون هناك. لا يمكنك أن تكتفى بمجرد الطيران إليها ومنها كما فعل أندريه جولكسمن. وجودك فيها معناه معايشتها ومعاناة ما تعانى. إلا أن جلوكسمن وليفى وغيرهما من المثقفين الفرنسيين[٤] برروا اهتمامهم بسراييفو بأنها أوروبية مثلهم. كانت شيئًا بشعًا فى أوروبا، شىء بشع فى حقهم هم. لم يكن لهم بد كأوروبيين سوى أن يتكلموا. هذا هو شعور نجوجي حيال أفريقيا، وإن كانت مالى تهم كينيا أكثر من اهتمام فرنسا بالبوشناق. أحدهما يتحدث عن قضية والآخر يتحدث عن

---

(١) من ذلك إسهامه بمقال بعنوان "الذاكرة الأفريقية: تحدى المثقف الأفريقى الوحدوى فى حقبة العولمة" فى كتاب بعنوان Thandika Mkandawire, ed., African Intellectuals: Rthinking Politics, Language, Gender and Development, Dakar: Codesria, 2005.

(٢) Ngugi wa Thiong'o, Barrel of a Pen: Resistance to Oppression in Neo-colonial Africa, Trenton NJ: Africa World Press, 1983.

(٣) للاطلاع على حياته العملية انظر Reinhard Sander and Bernth Lindors, eds. Ngugi wa Thiong'o Speaks: Interviews, Oxford: James Currey, 2006. ويحوى لقاءات مع نجوجى من ١٩٦٤ إلى ٢٠٠٣.

(٤) على رأسهم Alain Finkielkaut. *The Crime of Being Born*, Zagreb: CERES, 1997.

هوية. والصعب ليس أن تتحدث باسم هوية موسعة، فعل نجوجى ذلك بغرض حـماية ما كان يظن أنه أفريقى فى جوهره. وشىء آخر أن تتـكلم لا للحماية بل فى رسالة أشمل للانفتاح على العالم وتغييره؛ أن تتكلم لا عن تناقضات وخصومات مزدوجة، بل أن تتغلب على خصومات العالم إعطائها هوية مشتركة؛ أن تتحدث باسم الهوية المزدوجة.

وكان معاصر نجوجى النيجيرى وولى سوينكا الحائز على جائزة نوبل يتحدث عن أفريقيا بشكل دفاعى ولكن من منطلق مزدوج أيضًا. ويقال عن سوينكا إن اسمه مستعار من فترة السجن التى حرم فيها الحبر والورق عدا ورق الحمّام. من ثم فاسم "سوينكا" تحريف لعبارة "شيت اينكا" فى إشارة إلى أنه واصل الكتابة على ورق الحمام. وهى قصة غير حقيقية ولكنها تساعد على إيضاح ما يحظى به من إعجاب؛ وهو إعجاب قائم على مثابرته على الكتابة. سُجن سوينكا فى نيجيريا من ١٩٦٧ إلى ١٩٦٩ لأنه كان يدعو لوقف إطلاق النار فى الحرب الأهلية التى اجتاحت البلاد آنذاك. وكما هو الحال مع نجوجى تركت التجربة أثرها عليه فنشر ديوانًا عن محنته[١]، ونشر قصة بعنوان "الرجل مات"[٢]، وحتى روايته الشهيرة "موسم الضياع"[٣] تقوم على أفكاره فى السجن؛ وسنعود لهذه الرواية فيما بعد. إلا أن روايته الأولى فى عام ١٩٦٥ وعنوانها "المترجمون"[٤] هى التى حققت له شهرته الأولى؛ من ثم فإن إقدام السلطات النيجيرية على اعتقاله كان تصرفًا همجيًا وتحديًا للرأى الدولى. تدور "المترجمون" حول جماعة من الشباب يسعى كل منهم بطريقته لشق طريقه لأعلى فى نيجيريا الجديدة، وجميعهم يتخبطون. وهى رواية فذة من روايات ما بعد الاستقلال، وطغت الحرب الأهلية بوحشية على

---

(١) Wole Soyinka, Poems from Prison, London: Rex Collings, 1969.

(٢) Wole Soyinka, The Man Died: Prison Notes, London: Rex Collings, 1972.

(٣) Wole Soyinka, Season of Anomy, London: Rex Collings, 1973.

(٤) Wole Soyinka, The Interpreters, London: Andre Deutsch, 1965.

مضمونها، ما أدى بسوينكا إلى التفكير فى نيجيريا بخاصة وفى أفريقيا بعامة من منظور الحداثة والشفافية فى آن من ناحية، ومنهجيًا من ناحية أخرى. وجمع بين الاثنين بدعوة الآلهة القديمة لإنزال غضبها على تجاوزات الطغاة الجدد(١).

وكان سوينكا حادًا فى تنديده بالطغاة النيجيريين والأفارقة(٢) إلا أنه كان شديد الثناء على القادة الحكماء. وفى عام ١٩٨٨ نشر ديوانًا موجهًا لنلسون مانديلا(٣)، وعبر فيما بعد عن إعجابه به بالصورة التى تفى بتوصيات هذا الكتاب الذى أحاول كتابته:

«أسميه ببساطة رمز ثقافة الحوار يدعمه سخاء روح غير مسبوق ... رمز أيضًا لتعددية ثقافية مستقبلية. إنه رمز لإعلاء مبدأ التعددية الثقافية، ويدافع فى الوقت نفسه عن ضرورة التوفيق بين المعتقدات – وهو لفظ أكثر ارتباطًا بالثقافة بمعنى الحوار – باعتباره الوجه التفاؤلى للحضارة البشرية»(٤).

هذه الكلمات الأخيرة هى التى تعود بنا إلى رواية سوينكا السابقة "موسم الضياع". فحتى وهو فى السجن لم يرفض سوينكا أيضًا إمكانية الاندماج أو الازدواج. فالرواية التى تقوم على أفكاره فى السجن تضع

---

(١) كما فى ديوانه "أوجون أبيبيمان" *Ogun Abibiman*, London: Rex Collings, 1976.

(٢) الذين اتهمه أحدهم وهو سانى أباكا بالخيانة، انظر انتقادات سوينكا فى The Open Sore of a Continent: A Personal Narrative of the Nigerian Crisis, New York: Oxford University Press, 1996; The Climate of Fear: The Reith Lectures, London: Profile, 2004.

(٣) Mandela's Earth, New York: Random House, 1988.

(٤) Wole Soyinka, 'Views from a Palette of the Cultural Rainbow', in Xolela Mangeu, ed., *The Meaning of Mandela: A Literary and Intellectual* Celebration, Cape Town: Human Sciences Research Council, 2006, p. 33.

أسطورة يوروبا إلى جانب أسطورة أورفيوس ويوريدس اليونانية. وأخيرًا فإذا كنا جميعًا جئنا من عالم سفلى واحد ألا يمكن أن ننهض فى مستقبل واحد؟ وإذا نظرنا إلى الدنيا كموقع للتغيير، واستخدمنا ثقافتنا وسيلة لاحتضان ثقافة غيرنا أليست هذه مهمة أعظم من مجرد حماية ثقافة ما من غيرها؟

قيود على المناصب

يجمع كل من تشومسكى وإدوارد سعيد على أن المثقف الذى يقول الحق ما أن يتبوأ منصبًا حتى يدجن ويتحول فى النهاية إلى جزء من جهاز التحكم. إلا أن نهيه عن تولى المناصب يعد قيدًا لا يقل ضيقًا عن شرط زونتاج بالمشاركة فى المعاناة فى موقعها. وسبق أن صك فرانتس فانون تعبيرًا تحول الآن إلى شعار على ورق لف الهدايا: "المثالية العمياء رجعية"[1]. فالمثالى صاحب الرؤية الذى يظن أن رؤيته قابلة للتحقيق دون عناء لا يختلف عن العدو كعقبة فى طريق الثورة. وهذا بالطبع قيد آخر فى حد ذاته، إلا أن الدلاى لاما وعلى الرغم من علاقاته العامة مشتبك فى سياسة شديدة الاضطراب سواء فى حوار غير معلن مع الصين وفى الموازنة بين الاتجاهات فى منصبه نفسه. والقيد الذى يضعه تشومسكى وسعيد يتحاشى واقعًا تضطر المثالية فيه إلى التعامل مع مصاعب جمة. ولو عاش فانون ليشهد نجاح ثورة الجزائر لعرض عليه دون شك منصب وزارى وربما قبله ولوقع فى المناورات الطاحنة بين من يدعون قيادة تلك الثورة. وتولى مالرو وزارة الثقافة ونظف باريس فى حين أصبح من المدافعين عن ديجول وثمرة علاقة غرامية فرنسية مع آل كينيدى لا سيما جاكى كينيدى،

---

(١) على ورق تغليف الهدايا الذى صممته باربرة كروجر ووزعته صحيفة الجارديان على قرائها فى أعياد الميلاد ٢٠٠٧.

وسليل كاميلوت الزائفة فى تلك الحقبة. وبرنار كوشنير الذى يعد أحد مؤسسى "أطباء بلا حدود" قبل منصبًا وزاريًا وفى هذه المرة فى حكومة ساركوزى، ولكنه لا يفيد التنمية الدولية إلا بأقل القليل.

وتولى ريجى ديبراى منصب مستشار ميتيران للشئون الخارجية بقصر الإليزيه. وتولى جيلبرتو جيل بطل احتجاج تروبيكاليا البرازيلى فى عام ١٩٦٨ منصب وزير الثقافة فى عام ٢٠٠٣. وعمل كل من جون كينيث جالبريث ورومين جارى وكارلوس فوينتيس المكسيكى كسفراء (ولو أن فوينتيس استقال احتجاجًا)؛ ورشح كل من ماريو فارجاس لوسا وبابلو نيرودا لمنصب الرئيس فى بلديهما؛ وتولى ليوبولد سنجور رئاسة بلاده فعلاً. وهل يمكن لمثقفين من أمثال دومينيك دى فيلبان ألا يكون لهم دور إيجابى فى الحكومة؟ وهل كل المثقفين الذين ينضمون للحكومة من الدوائر العلمية كجوزيف ناى فاسدون؟ هل كل من ورد ذكرهم فى هذه الفقرة أفاقون واضمحلوا لدرك سدنة السلطة؟ قدموا تنازلات لا شك، ولكن هل تحاشوا أن يصبحوا مثاليين عميان؟ هل يمكن للمثقف أن يظل نظيفًا؟

بإيجاز، هل يمكن للمثقف الذى يعظ بما ينبغى أن يكون عليه الحكم الرشيد أن يرفض محاولة أن يكون جزءًا من الحكم الرشيد؟ هل هذا ترف بعيد المنال؟ أو هل هذه مكانة شريت بثمن باهظ من الاضطهاد والمعاناة؟ وعدد من عانوا مثلما عانى نجوجى وسوينكا من المثقفين قليل. وماذا يضع غيرهم فى استمارات الموازنة؟ وعلى أية حال هناك شخص كعبد الكريم سروش جرب تقلبات المناصب وخرج منها مثقفًا أفضل وأكثر فاعلية.

وكما هو مستحب أن يجمع المرء بين عمل المحنكين ممن اكتسبوا خبرة من الوقت الذى قضوا فى الموقع ومن اكتسبوا خبرة عن الآليات التى تؤدى إلى دمار هذا الموقع – بحيث يمكن تقديم طرفى المرسل والمستقبل

للسياسة السيئة – فمن المستحب أيضًا إيجاد علاقة جدلية ما بين النقد والالتزام. ويمكن أن يكون التزامًا من النوع الذى دافع عنه تشومسكى – إلا أن هذه على الأقل خطوة خارج الدير والمكتبة – أو التزام بالسلطة. لكن عمال مدريد بالجمهورية الإسبانية أعدموا الناس أيضًا. على أى، فالسلطة من أى نوع ليست حدثًا جامدًا ذا بعد واحد؛ فهى تفسد ولكن لها قابليتها لأن تفسَد. والمسألة ليست تحاشى السلطة. بل المسألة أن تدخلها وترحل عنها قبل أن تغيرك أكثر مما تستطيع أن تغيرها أنت. والفترة الواحدة أو السنة الواحدة أو المائة يوم فى المنصب قد تحدث تغييرًا إيجابيًا ما.

هذه سذاجة بالطبع. فمن ذا الذى يدخل ويخرج نظيفًا وبملء إرادته؟ ومع ذلك فهى قيد أقل حماية لنفسه من قيد تشومسكى وسعيد. وربما يتحاشى أخطار إطلاق العنان لقيد زونتاج وراء نقطة محددة. فزونتاج سكنت مسرحًا وجازفت بالتعرض للقصف والقنص. عانت نقص الشموع والحمامات. وما كان من ينضم للمدافعين عن سراييفو ويطلق النار بلا رحمة على المهاجمين الصرب حين تسنح الفرصة؟ هذه هى الحرب، ويمكن توفيقها مع قواعد الحرب المتضاربة شريطة ألا يكون هناك قتل عمد أو فظائع. لكن كل من حاربوا ويعاودون دخول الحياة الليبرالية والحرجة يحجمون عن الحديث عما عملوا وعمن أطلقوا النار عليه وكيف. فكلٌ يحمل وزر شخص يفكر وله مكانة معيارية ويسعى لاستعادتها من أرض أكثر زلاقة ومما تم إنجازه فى الموقع. هذا الشخص الذى شهد وفعل أكثر ربما مما ينبغى لا خلاص له من الصمت الذى قالت به زونتاج.

معنى هذا أنه فى مقاربة العالم بمسئولية من يفكرون هناك مصاعب مسكوت عنها على مسئولية الكلمة. هناك مصاعب أثقل على مسئولية الفعل. وليست هناك إجابات لكل هذه الأحمال. والسبيل إلى النور قد يكون عبر

الظلمة. وكان إرنستو كاردينال الكاهن والمناضل النيكاراجوى ووزير الثقافة فيما بعد يؤكد على عدالة القضية والرحمة وهو يعانى ويقاتل على الجبهة. وعلى عالم الفكر لو شاء أن يكون له دور فى عالم الفعل أن يجد سبيلاً ليشمل كل من يبذل جهدًا داخل الحكومة وخارجها، داخل قوى التحرير أو المقاومة وخارجها بدلاً من يسلخ واحدًا ويمجد غيره بينما يظل نقيًا فى عالمه. وربما كان هذا شكلاً آخر من أشكال المزاوجة.

تطور هذا الكتاب

مهما كان الطريق المتبع وبأى مزيج من الزملاء المتعايشين- فالمنتمى يحتاج إلى المارق والعكس صحيح، ولابد لكل منهما أن يدرك ما يقوم به الآخر من عمليات دمج – لابد من تجنب طغيان الكمال فى أحكام المرء على غيره. ونكرر فى هذا المقام الكلمات الختامية لأحد أعمال مارثا نوسباوم: «إن التخلى عن التطلع للكمال المطلق باعتباره لا يناسب حياة كائن فانٍ، والعزوف عن التعطش للعقاب ومعاقبة الذات والذى يصاحب ذلك التطلع، والتعليم الذى أوصى به ينظر برحمة إلى التفوق المتناقض لحياة إنسانية»[١]. والعمل برحمة فى العالم الأكبر قد يتطلب أولاً نظرة رحيمة للغير ممن يحاولون فعل الشىء نفسه. ولكن عندما ندرب أنفسنا على الرحمة فأية أرضية يغطيها هذا الكتاب؟

١- بدأ الكتاب بقصة عن حرب التحرير الإريترية. وسعى لإقامة العلاقات الإشكالية بين الحرب والحب والموت. وكنا فى هذه القصة نحاول أن نحدد فرضية أساسية وراء هذا الكتاب، وهى أنه ما من شىء متناقض أو سهل فى حياة البشر وفكرهم مما ينبغى تقديره على الأقل، بل هناك مادة

(1) Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 510.

متناقضة غالبًا. ثم يشرع الكتاب فى تقويم مثل هذه المادة كما عبرت عنها ثقافات مختلفة غالبًا ما يساء فهمها أو تتعارض مع ثقافتنا.

٢- بدأ القسم الأول من الكتاب بفصل تناول الخيال الذى دخل مختلف الحركات القومية المعاصرة. واقترح أن من الممكن أن تساعد المكونات نفسها على بناء نزعة دولية مستقبلية. ثم ألقى الفصل نظرة أولى على شاهنامة الفرس بإشاراتها المرجعية المتعددة الثقافات والموجهة للسلوك العادل لدى القوى الكبرى.

٣- مع ذلك فالسلوك العادل، السلوك الأخلاقى، سواء لدى الدول أو الأفراد لا يخلو من التناقض فى حد ذاته. وتناول الفصل الثانى نسخًا شتى من مسرحية أنتيجون الإغريقية لإيضاح بعض الجدل حول السلوك الأخلاقى. واقترحنا أن السلوك باسم العدل قد يكون لا منطقى ومختلاً، لكن هذا الاختلال قد يحوى فى داخله قدرًا من وضوح الفكر.

٤- فى الفصل الثالث تأملنا فكر أسامة بن لادن بما يضفى عليه الغرب من سمات شيطانية ولكنه ليس كذلك هنا وإن لم نصدق على أفعاله، وتناولنا الاستعدادات الواضحة للمفجر الانتحارى. كما وصفنا فى هذا الفصل الفلسفة الروحية للوهابية عند بن لادن.

٥- أما الفصل الرابع فتناول أحد أسلاف أسامة وهو السلطان صلاح الدين الذى انتصر على موجة هائلة من الحروب الصليبية ولكنه أبدى قدرًا من الرحمة وضبط النفس دفعت أعداءه للشك فى أنه مسيحى. وبدأ الفصل بمناقشة الرحمة، مع تناول للأدبين الهندوسى والبوذى.

٦- إلا أن الرحمة بأى شكل من أشكالها صعبة فى العالم الصناعى الراهن. ومن الغريب كما ورد فى الفصل الخامس أن الأدب والألعاب التخيلية تخلق شعورًا بالتجرد من الواقع وتعيد خلق شعور بالرحمة بصورة كان

عليها فيما مضى وبالصورة التى يمكن أن يكون عليها. ويتناول الشاهنامة مرة أخرى بما لها من رسالة دنيوية هى أن كبح الدولة لجماحها يوفر للعالم نوعًا من الرحمة ، وأن الأدب الفارسى فى كثير من جوانبه يحترم السوابق القائمة لما نعتبره الآن قيمًا وأفكارًا غربية المنشأ.

٧- ولكن لو كانت الرحمة ممكنة ويمكن إيجادها فى الفكر الدنيوى فماذا عن مشكلة الشر، وهو مفهوم موجود أيضًا فى آداب العالم؟ وتناولنا فى الفصل السادس مرة أخرى الألعاب الخيالية الإلكترونية والأدب، واقترحنا أن وسيلة تناول الشر تكمن فى طريقة تقاطعه مع الخير، واستعنا بنموذج تقاطع الخطوط المتعرجة كسبيل للتعرف على اندماج المواريث والقيم البشرية ومعانى الخير والرحمة، والشر.

٨- ختمنا بذلك الباب الأول من الكتاب. وفى الباب الثانى ألقينا نظرة أعمق على بعض المسائل الأساسية، وأولها المسألة الجدلية عن الطريقة التى ينظر بها من هم فى الحياة العامة أو من ينصحون من هم فى الحياة العامة إلى العالم. هل يمكن أن تكون من خلال المصلحة الخاصة للدولة دون غيرها؟ وإن كان الأمر كذلك ألا يمكن أن تسعى الدولة إلى تحقيق مصالحها من خلال الأشكال الناعمة من القوة بدلاً من الأشكال الخشنة منها؟ كما يرى الفصل السابع أن اللجوء للقوة الخشنة من منطلق يرى الدنيا من منظور ذى بعد واحد يعد مفجعًا. وفكرة أن القوة الخشنة يمكن تطبيقها على "الجماعات الإسلامية الأصولية" هى فكرة تؤذن بأن القرن الحادى والعشرين سيكون قرنًا خطرًا.

٩- حتى فى حالة القوة الناعمة فإن النسق القيمى المعلن للدولة ينبغى تصديره لأن "الحق" صعب للغاية. وتناول الفصل الثامن بعضًا من دساتير العالم ومحاولة هانز كونج وضع ميثاق عالمى لأخلاق عالمية. وهناك نطاق توافقى حتى فى دساتير أعنف دول العالم، حتى فى حالة

إيران؛ وأكثر دساتير العالم تقدمية والذى يتسم بالتعددية والتقاطعات والدمج ليس دستور الولايات المتحدة أو أوروبا، بل هو دستور إحدى دول أفريقيا.

١٠- بما أن إيران والإسلام هما اللذان غالبًا ما يساء فهمهما فى الغرب من جانب واضعى السياسات ومستشاريهم على السواء فإن الفصل التاسع تناول بعض المفكرين الإسلاميين المحدثين، اثنان منهم من إيران بخاصة. واختيارهم من القدامى والمحدثين على السواء يحدث دمجًا غالبًا ما يساء تقديره.

١١- نظرًا لإمكانية الدمج فإن الفصل الأخير من الكتاب وهو الحالى يطرح التساؤل عما يمكن لنا كمواطنين وكمواطنين مفكرين بصفة خاصة أن نعمل، وعما ينبغى لنا أن نطلب من حكوماتنا أن تعمل. إلا أن قليلاً منا المثقفون العامون العالميون أو المستشارون السياسيون. وماذا عن الباحثين العاديين بل المواطنين العاديين الذين يفكرون فى العالم؟

معدل معكوس من التعاطف مع الفكر:

استطراد تمثيلى

تقع أوغنده جنوب السودان مباشرةً، وشهدت الحدود بينهما بعض العنف حيث تتداخل النزاعات فى كل منهما فى الأخرى. واهتمام العالم السياسى الأوغندى محمود ممدنى وهو حاليًا أستاذ بجامعة كولومبيا بالسودان يرجع للجيرة ومحاولة تفسير تعقيدات العنف. وعمله على روانده مثلاً يجعل من الانقسامات البسيطة للهوتو ضد التوتسى نسيجًا معقدًا لما هو مطلوب

لفهم الفظائع التى وقعت فى ذلك البلد[١]. وهى ليست قراءة سهلة. فالوضع بالغ التعقيد، ولم يعد يمكن أن ننسب التعاطف والتراحم لجانب واحد دون الآخر. وكتب مؤخرًا عن مفاهيم الإسلام وعزم مرة أخرى على تبسيط التشعبات البسيطة أصلاً؛ وعلى جعل العالم أفضل أولاً بجعله مفهومًا بصورة معقدة[٢]. وممدنى يتحول بصورة من الصور إلى خليفة إدوارد سعيد بجامعة كولومبيا بفارق أن اهتمامه ينصب على أفريقيا والإسلام فى مقابل فلسطين. وهو يطرح معادلة غير مريحة فحواها أنه كلما زاد الرعب والغضب والتعاطف الناجم عن أى موقف كلما قل ما ينتج عنه من فكر. والملاذ المباشر هو إيجاد حل بسيط بجانٍ واحد، عدو شرير يهاجَم باسم الغضب والتعاطف. ويقول إن هذا هو ما يحدث فى حالة دارفور؛ موقف رهيب فى أفريقيا تتحمل الصين تبعته[٣]. كما تلام الصين لأنها كان يمكن أن تفعل المزيد للضغط على الحكومة السودانية فى الخرطوم لخفض دورها فى دعم أحد أطراف العنف. إلا أن تعقيد الموقف فى دارفور متعدد الأوجه. وفيما يلى موجز مفصل بالنقاط تم إعداده فى أوائل ٢٠٠٨ وتم عرضه على الوزراء ثم أتيح للعموم:

١ - قبل ترسيم الحدود الاستعمارية كانت دارفور سلطنة منفصلة وإن كانت غير متماسكة فى تكوينها.

٢ - نظرًا لاكتظاظها بالسكان ممن يمكن نسبتهم لأصول عربية فإن هذا الأصل العربى يختلف عن أصول النخبة الحاكمة فى الخرطوم.

---

(١) Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and Genocide in Rwanda*, Princeton NJ: Princeton University Press, 2001.

(٢) Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and The Roots of Terror*, New York: Random House, 2004.

(٣) Mahmood Mamdani, 'The Politics of Naming: Genocide, Civil War, Insurgency', *London Review of Books*, 8 March 2007.

٣ - هناك تزاوج وتعاون تاريخى آخر فى المنطقة يصعب معه رسم حدود فاصلة بين ما هو "عربى" و"أفريقى".

٤ - هناك توتر مستمر منذ قرون بين جماعات البدو الرعاة والمزارعين المستقرين. ومنذ بدء ارتفاع الحرارة العالمى تصاعد التنافس العالمى حول الموارد الطبيعية الآيلة للنضوب.

٥ - لم يؤثر ذلك على دارفور وحدها، بل على المنطقة بأسرها والسهل وحدود دارفور مع تشاد. وهناك كثير من الجماعات الأفريقية والعربية تستوطن جانبى حدود تشاد ودارفور.

٦ - فى الثمانينيات وفى الحرب الأهلية التى ألمت بتشاد اتخذت فرنسا جانب أحد الأطراف ومن هزموا وهربوا بكامل أسلحتهم إلى داخل دارفور. وساعد هؤلاء على إنشاء ما يعرف اليوم بميليشيات الجنجويد التى مارست العنف مع سائر الجماعات فى تشاد.

٧ - غالبًا ما توصف المجاعة الكبرى التى ألمت بمنطقتى القرن وشمال شرق أفريقيا فى عام ١٩٨٤ بأنها متمركزة فى إثيوبيا. وشهد ذلك ظهور بوب جلدوف وما عاصره من تعبئة شعبية للتعاطف المكثف. إلا أن تأثير هذه المجاعة ربما كان أكبر فى دارفور. وكانت الحاجة لحماية الموارد النادرة والصراع حولها والقتال من أجلها درسًا ضخمته هذه المجاعة.

٨ - ساعد استمرار التدخل الفرنسى فى دعم الحكومة الحالية فى تشاد وصد غزو المتمردين للعاصمة فى أوائل ٢٠٠٨ على تفاقم الانقسام بين الجماعات على جانبى الحدود.

٩ - عندما واجهت حكومة السودان ذلك زادت من تسليح جماعات الجنجويد ليكونوا القوة الموكلة عنها فى المنطقة، لا سيما مع استمرار انشغال

الحكومة بالتمرد الانفصالى المسلح فى الجنوب. وتمت تسوية النزاع الجنوبى باتفاقية السلم الشامل فى أوائل سنوات القرن الحادى والعشرين، ما سمح للحكومة بتركيز انتباهها على دارفور. فدعمت الجنجويد بالتوجيه العسكرى والغطاء الجوى. وارتُكبت فظائع ضخمة.

١٠- ظلت تشاد صديقة للسودان لعشرات السنين. ونظرًا لأن الصين كانت دولة منبوذة في السياسة الدولية فإن السودان كان رابع بلد أفريقى يمنح الصين اعترافًا. فلم ينس الصينيون ذلك وكانوا سيقاتلون من أجل العلاقات الودية مع السودان حتى لو لم يكن هناك نفط على المحك.

١١- ولكن هناك نفط على المحك. والصين تشترى ثلثى إنتاج السودان منه، وهى أهم شريك تجارى للسودان، وبالتالى فهى تعتبر قادرة على ممارسة ضغط سياسى على حكومة السودان. وليس هناك دفع دولى لمشترى الثلث الآخر ليمارسوا ضغطًا مماثلاً.

١٢- منذ ١٩٥٥ والسياسة الخارجية الصينية متجهة نحو مبدأ عدم التدخل فى شئون غيرها من الدول. وحدث صدعان رئيسان فى هذا المبدأ، أحدهما فى أنجولا والآخر فى فيتنام، وفيما عدا ذلك التزم الصينيون به وأصبح عاملاً ثابتًا فى معادلات من يسعون للتعامل مع الصين.

١٣- منذ أوائل سنوات القرن الحادى والعشرين بدأ الاتحاد الأفريقى سياسة التخلى عن اللامبالاة وسعى لممارسة ضغوط أكبر على حكومة السودان، واقترح من جانب واحد إدخال قوة تابعة له لحفظ السلم.

١٤- فيما بين ٢٠٠٥ و٢٠٠٧ أخذ الاتحاد الأفريقى يحث الصين على لعب دور فى التخلى عن اللامبالاة. ونتيجة لذلك وإضافة إلى المساعدات التنموية الكبيرة التى خص الصينيون السودان بها بما فيها دارفور قام

الرئيس هو جينتاو بنفسه بزيارة السودان للاحتجاج (بشكل مهذب نوعًا) لدى الرئيس السودانى؛ وأسقطت الصين اعتراضها على الاستعانة بقوة حفظ سلم مختلطة من الاتحاد الأفريقى والأمم المتحدة؛ وأسهمت بقوات منها فى هذه القوة.

١٥- لم يمارس الصينيون أية ضغوط أخرى على حكومة السودان، كما كف متمردو الجنوب السودانى عن ممارسة الضغوط بعد أن أصبحت لهم حكومة ذات حكم ذاتى مقرها جوبا؛ وكذلك فعل الليبراليون السودانيون بالعاصمة الخرطوم. ويهتم هؤلاء بالحفاظ على "اتفاقية السلم الشامل" وذلك للإبقاء على السلم مع الجنوب، ولأن هناك لأول مرة فى تاريخ السودان مبادئ ذات صلة بحقوق المواطنين قبلتها حكومة شديدة المحافظة (بمقتضى "اتفاقية السلم الشامل"). ويخشى كل من الجنوبيين والليبراليين من أن يؤدى فرض عقوبات على حكومة الخرطوم وعزلها دوليًا إلى سلوكها سبيل الانتقام بالنكوص عن "اتفاقية السلم الشامل". وحدد الفريقان موقفهما فى بكين.

١٦- فعل الصينيون لمسألة دارفور قدر ما فعلت الولايات المتحدة وسائر قوى الغرب.

١٧- تعتبر جماعات الضغط المنظمة فى الولايات المتحدة والتى تحظى بدعم المشاهير وتمويلهم آلات معقدة ومحترفة تعمل بموازنات تقدر بملايين الدولارات ينفق كثير منها على تمويل حملة على الصين ولاينفق منها شيء على إغاثة دارفور نفسها.

١٨- فى الوقت نفسه يتواصل العنف فى دارفور. صحيح أن مستوى العنف انخفض منذ ٢٠٠٥ – ٢٠٠٦، ولكنه لم يتوقف. ولم تعد المشكلة فى العنف فى عام ٢٠٠٨، بل فى التشريد الناجم عن العنف.

١٩- من السمات المهمة للعنف المتواصل تأصله فى جماعات المتمردين "الأفارقة" التى تقاتل حكومة السودان. وهى جماعات تبدو عاجزة عن الاتحاد، وتتكاثر فعلاً لدرجة تجعل إجراء محادثات سلم شامل مستحيلاً؛ كما أن عجزهم عن الاتحاد يزيد من عجزهم عن تشكيل حكومة بديلة فى دارفور على غرار متمردى الجنوب. وشنت هذه الجماعات هجمات عديدة على قوات حفظ السلم فى محاولة منها لمنع تحقيق أى استقرار فى دارفور. ويسمح غياب الاستقرار لجماعات المتمردين بالضغط على حكومة الخرطوم. وتمول جماعات المتمردين تسليحها بنهب شحنات كبيرة من المساعدات الدولية المرسلة لإغاثة المشردين فى دارفور وبيعها.

٢٠- يعتبر انكشاف قوات حفظ السلم العامل الذى يحول دون حفظ السلم فى دارفور. فلا الصينيين ولا الغرب يسهمون بحوامات لتنفيذ عمليات حفظ السلم. ومئة حوامة تكفى لعمل غطاء جوى لدارفور وحماية قوات حفظ السلم وتحديد هوية من يخرق وقف إطلاق النار ويقترف الفظائع ويبدى سوء النية. ومن غير المرجح أن يوفر الغرب على الرغم من منطقه هذا العدد من الحوامات، وقد لا يفعل الصينيون إلا كجزء من مؤن يشارك فيها الغرب.

٢١- هناك إحساس سائد حتى بين عديد من بلدان أفريقيا بأن للغرب مصلحة سياسية بعيدة المدى فى إحراج الصينيين، ورغبة للحلول محل الصينيين فى أن يصبحوا المشترى الأكبر للنفط السودانى، إلا أنه يود أن ينفذ ذلك مع حكومة سودانية مختلفة وموالية للغرب.

٢٢- يرى هذا الشعور أن هناك "لعبة كبرى" جديدة تنفذ فى دارفور وفى بقاع عديدة أخرى من العالم. ففى كافة العواصم الكبرى يُحسب من يعانون كأصفار وأدوات لتحقيق مآرب أخرى؛ فى حين أن كلام كافة

اللاعبين الدوليين يركز على التعاطف واقتراح حلول بسيطة تقوم على من يُختصون باللوم. وفى هذا السياق هناك علاقات دولية غير معقدة بل تتسم بتبسيط شديد التعقيد. وقد لا تخلو من شبه بأحد سيناريوهات هوليوود التى يمتطى فيها الأبطال والبطلات الأمريكيون الحسان جيادهم لإنقاذ سكان زنوج لا حول لهم ولا قوة يحدق بهم خطر أصفر شرير.

وأنا على ثقة من أن ممدنى لن يمانع فى تحويل تحليلاته إلى مذكرة خاصة بى مع إضافة بعض المواد الجديدة وعبارة ختامية ماكرة وحسابى الخاص بأن الحوامات ينبغى أن يكون عددها مائة. والنقطة التالية تخص ممدنى؛ فالتعاطف الكبير يتطلب فكرًا أكبر أيضًا. والصينيون يَحسبون ويسخرون كسائر الناس، ويمكن أن يعملوا ما هو أكثر، وكذلك المجتمع الدولى كله إذا ما تصرف بصوت واحد وتفهم للتعقيدات القائمة. والأمر بالنسبة للمواطنين العاديين بسيط فى حد ذاته – ولو أن التنفيذ يتطلب جهدًا – وهو أن الحياة القويمة كما يطرحها النهج البوذى الثمانى هى حياة تواصل. والتصرف السليم يتطلب فكرًا سليمًا. وهو جهد ليس بالكبير. ومما يثير فزعى أنى بعد أن أمضيت سنوات فى دراسة مختلف بلدان أفريقيا اكتشفت أن كل شىء ظننت أنى أعرفه عن السودان يمكن كشفه من خلال شبكة وصلات مدتها نصف ساعة بموسوعة ويكيبيديا وبوساطة جوجل والعصر الإلكترونى. وإذا كانت جماعات الجنجويد "العربية" وجماعات المتمردين "الأفارقة" تنسق تحركاتها العسكرية بالهواتف الخلوية (وهم يفعلون) فإننا نستطيع أيضًا أن نضغط بعض الأزرار للمساعدة فى نشر فكرنا. وهذه مسئولية حتى أبسط مواطن عادى فى الغرب. فإذا كان الأبالسة والعفاريت مخلوقات معقدة فى الألعاب الإلكترونية فكذلك السودانيون والصينيون.

ليس كل فرد مثقف عام عالمي ولا يمكن أن يكون ولا ينبغي له؛ لكن العلماء عليهم تبعات خاصة دائمًا. ويصدق ذلك بصفة خاصة على المبحث العلمى الذى يعرف بالعلاقات الدولية. وهو مبحث تخصصى حديث العهد. كانت بدايته الرسمية مع نهاية الحرب العالمية الأولى عندما وقف الثرى الويلزى الغريب الأطوار ديفيد دايفيس الذى صدمته مذابح تلك الحرب كرسى وودرو ويلسون فى أبيريستويث[١]؛ على اسم الرئيس الأمريكى الذى أوجد دعمه لدبلوماسية تتسم بالشفافية معيارًا حققته الأجيال السياسية التالية بالمناورات ولى الحقيقة. ووجد المبحث الجديد نفسه منذ نشأته ممزقًا بين موقفين يرى أحدهما (الواقعية) أن الحرب حتمية وأنها السمة المميزة للسياسة الدولية وأن الدراسة يجب أن تركز على دورها الغالب فى العالم؛ ويرى الآخر (المثالية أو الطوباوية) أن السلم مرغوب ويمكن تحقيقه، وأن المبحث الجديد يمكن تطبيقه على اكتشاف كيفية نشره[٢]. وظل هذا التوتر قائمًا فى العلاقات الدولية إلى يومنا هذا.وهو مبحث غربى تمامًا فى تنظيمه الذاتى وحفاظه على "النماذج" المتنافسة لفكره[٣]. والمدارس الأساسية التى نشأت فى الولايات المتحدة هى الواقعية الجديدة (مصلحة الدولة والهيمنة ليس

---

(١) كما دعم إنشاء قوة دولية لحفظ السلم. انظر Brian Porter, 'David Davies and the Enforcement of Peace', in David Long and Peter Wilson, eds, *Thinkers of the Twenty Years' Crisis: Inter-War Idealism Reassessed*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

(٢) النص الأساسى للمبحث والذى عبر أيضا عن هذا التوتر صدر فى عام ١٩٣٩، وآخر طبعة منه بعنوان E.H.Carr. *The Twenty Years' Crisis: An Introduction to the Study of International Relations*. London: Palgrave Macmillan, 2001.

(٣) نقلاً بتصرف عن توماس كون، واستخدام مصطلع "نماذج" فى العلاقات الدولية أيده مايكل بانكس و أ.ج.ر.جروم. انظر Wiliam C. Olson and A.J.R.Groom, *International Relations Then and Now*, London: Routledge, 1992.

بالضرورة من خلال القوة السافرة بل بالتنسيق مع النفوذ المؤسسى والقدرة الاقتصادية) والليبرالية الجديدة (تعلى من شأن المراسم والقوانين والمؤسسات والمعايير المشتركة الدولية كسبيل إلى السلم). وفى المملكة المتحدة كانت هناك ثلاث مدارس رئيسية هى الواقعية وقريبتها الواقعية الجديدة، والتعددية وهى ابنة مباشرة للمثالية وترتبط بالليبرالية الجديدة ارتباطًا وثيقًا؛ والبنيوية التى نشأت كتفسير ماركسى جديد للقوى الاقتصادية فى العالم. وفى فترة أحدث تآكل تأثير هذه المدارس الثلاث مع ظهور النظرية المعيارية المستقاة من الفلسفة القارية والسعى لإيجاد رؤية عالمية سليمة أخلاقيًا وفلسفيًا، وما يعرف "بالمدرسة الإنجليزية" التى تنظر إلى العلاقات الدولية وتراجعها فى سياقاتها التاريخية. وهناك كثير من التعاطف بين أصحاب النظرية المعيارية والمدرسة الإنجليزية؛ من ثم فهناك شعور مشترك بوجود علاقات دولية واحدة فى بريطانيا مع تأثير كبير على جامعات الساحل الشرقى للولايات المتحدة وإسكندنافيا وفنلنده وأستراليا.

كان تشومسكى فى نقده "لسدنة الحقيقة" يفكر فى هؤلاء الواقعيين والواقعيين الجدد ممن ترجموا كافة أحداث العالم من منظور ما إذا كان لها تأثير على مصلحة دولة الولايات المتحدة، ثم أوصوا الحكومة بالاستعانة بالجيش أو غيره من الوسائل لتأمين هذه المصلحة، وأكدوا للناس فى الوقت نفسه أن المصلحة المعرضة للخطر لها قيمتها والنهج المتبع لتأمينها له ما يبرره إن لم يكن صحيحًا فعلاً. ووجد بعض الصعوبة فى تقريع الليبراليين الجدد والمثاليين والبنيويين لكونهم رفاق درب فى المدرسة البنيوية. وهو يتعاطف مع أصحاب النظرية المعيارية ولكنه لا يستعين بنظرياتهم ومناهجهم. إلا أن ما يتطلب اهتمامنا هنا إصرارهم على أنهم يفصلون ما هو صحيح وما له ما يبرره فقط، وأنهم يقولون الحقيقة للسلطة، وأنهم دائمو النقاش وتنقيح المناهج لتحديد ما يمكن وصفه بأنه "حق"، وأن عملهم كله له

أسس فلسفية من حقبتى فكر أساسيتين هما عصر التنوير وإلى ظهور نابليون؛ ورفض ما بعد الحرب العالمية الثانية السماح مرة أخرى للفكر بالسقوط فى أيدى الطغاة والإصرار على جعله "نقديًا" وبالتالى "تحرريًا". وأنا من أنصار هذه المدرسة، وهى مدرسة تناسب من يريدون أن يضيفوا فكرًا إلى العاطفة، ولكنها مدرسة لها متطلباتها.

هناك ثلاثة مواقف رئيسية فى هذه المدرسة. يكمن أولها فى جدل مستمد على ما يبدو من فلسفة التنوير. وهو من ناحية يؤازر رؤية كانط لعدالة "عالمية" عامة وسائدة ينجذب إليها كل فرد كفرد بالحق وبالقانون الكونى ويخضع لحكمها. ومن ناحية أخرى يؤيد رؤية هيجل لمجتمع شيوعى، ولا سيما اقتراحه بمجتمع مدنى يمثل الأداة المعيارية تحت مستوى الحكومة وتضطر الحكومة للالتفات إليه وأن تتكيف مع قيمه المعيارية[1]. وهذا حسن لأقصى مدى عدا أن كانط وهيجل لم يكونا حصريين قط ويتداخلان فى الأساسيات ويعكسان وجهى عملة واحدة. والموقف الثانى يكمن فى إصرار مدرسة فرانكفورت عقب الحرب العالمية الثانية والذى انعكس فى أعمال هوركهايمر وأدورنو ألا تسمح للفلسفة والفن بالسقوط مرة أخرى فى خدمة الطغاة كما استُغل نيتشه وفاجنر لخدمة رايخ هتلر الثالث. وكانت معسكرات الاعتقال تلقى عند هوركهايمر وأدورنو على الفلسفة ظلاً ثقيلاً حتى لم يعد أمام الفلسفة إلا أن تكون "نقدية"[2]. إلا أن التفسير المعاصر "للترجمة النقدية" صُقل وتركز حتى لم يعد أنصارها ومؤيدوها يقولون الحق للسلطة، بل أصبحوا يناقشون طبيعة الحقيقة فيما بينهم. فلا يحررون شيئًا ولايفعلون شيئًا سوى نسخ الجدل الباريسى الوسيط حول عدد الملائكة الذين

---

(١) E.g. Janna Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Enquiry*, London: Routledge, 1992.

(٢) Rolf Wiggerschaus, *The Frankfurt School*, Cambridge: Polity Press, 1994.

يمكن أن يقفوا على سن دبوس. والموقف الثالث مستمد إلى حد ما من المفكر الفرنسى ميشيل فوكو – الذى واجه إدوارد سعيد فى شقته الباريسية سارتر حول فلسطين. يرى فوكو أن المعرفة برمتها تُبنى بالسلطة[1]. وبالتالى فتحررها يحتاج إلى إعادة بناء السلطة بالمعرفة. من ثم فالسلطة برمتها والمعرفة برمتها تصبح "استطرادية" ومشيدة من لغة الخطاب بحيث تكون "الحقيقة" إما تلك القوية سياسيًا أو القوية أخلاقيًا، والسجال بينهما ينشب فى إطار لغة الخطاب وأوجه الحق واستلالات الحقيقة. والمشكلة هنا هى أن الخطاب كله فى إطار العلاقات الدولية تصوره نماذج غربية واستدلالات غـــربية. فلـــغات خطاب إيران مثلاً لا تبرز فى مبحث العلاقات الدولية، ولا لغات خطاب الصين أو السودان أو النصوص المقدسة الهندوسية أو القرآن أو الوهابيين أو الصوفية أو تلك التى يتم التعبير عنها بلغة نجوجى كيكويو. ففى العلاقات الدولية يُحذف معظم العالم ومعظم الدولى من علاقاته الدولية.

إن الشغل الشاغل لكافة مواقف العلاقات الدولية هو فك رموز نظام دولى واحد، أو بنية دولية واحدة، أو مجموعة أخلاق كونية واحدة، أو اختبار مغلق معرفيًا لما يمكن تسميته "الحقيقة". ومدرستها التعددية لا تعترف بتعددية الاستدلالات؛ والبحث عن نزعة خلاصية يتم عبر نصوص أوروبية وأمريكية ولغة خطاب مدونة من الغرب، ولا تعترف بأنساق الحدس والرؤية والسمو الروحيين. فالعلاقات الدولية التى نشأت من بين ركام الحرب العالمية الأولى تسعى بصورة أو بأخرى لجعل العالم كلاً واحدًا. وبما أن هناك تخصصًا علميًا كاملاً نشأ الآن على المبحث العلمى الجديد فإن له مصلحة فى الحفاظ على وسائل الاعتراف التخصصى بالنزعة الخلاصية وبالعقلانية

---

(١) انظر Michel Foucault, *Archaeology of Knowledge*, trans. A.M.Sheridan Smith, .London and New York: Routledge, 2002

القابلة للإثبات وقولها إن هذه هى أحجار الزاوية العلمية التى يمكن بها رصف الطريق إلى السلم. ولم تحاول العلاقات الدولية قط أن تفعل ما حاول هانز كونج أن يفعله ببرلمان أديانه. فالعلاقات الدولية تسعى لأن تكون عالمية بجذورها وفروعها. وكان كونج يسعى لبناء عريشة من أفرع خضراء هى أوراق الأخلاق الكونية، أو الأخلاق التى تبدو عالمية بجهودها لتحقيق العمومية؛ ولكنها نبتت من جذور عديدة شتى؛ فهى شجرة هجين؛ بل تحوى نباتات متسلقة طفيلية؛ كانت شجرة أمازونية حاول كونج أن يشذبها فى مكانها الجديد؛ ولكنها وفرت الظل وأطلقت هواء عليلاً فى مناخ يحرقه دخان النزاع والخلاف.

المهام الجديدة للمتخصصين فى الفكر

هناك ثلاث مهام ولكنها تبدأ بمسلمة أساسية هى أن "الآخر" يعرف المدينة أفضل مما تعرف المدينة "الآخر". وفى "صدام الحضارات" لا يورد صمويل هنتنجتون إلا عددًا ضئيلاً من المصادر غير الغربية. ونشر رد علمى إيرانى فى شكل مقال واحد يبدو فيه الإلمام التام بالفكر الغربى من مصادره إلى جانب المصادر الإيرانية فكانت المقارنة محرجة(١). لكن الفكر الإيرانى له مصاعبه كما يبدو فى أعمال كل من عبد الكريم سروش وعلى شريعتى. فما طبيعة نقطة التقاطع بين المصادر الغربية المتعددة اللغات (شريعتى) أو منهجية غربية مركزية (بوبر عند سروش) والمضى قدمًا برأى قائم على أسس غير غربية؟ ما نقطة التقاطع بين شىء ذى عقلانية قابلة للإثبات بالمعنى الغربى والقفز إلى الحدس والعقيدة؟ ما نقطة الشطط فى

---

(١) Kaveh L. Afrasiabi, 'The Contest of Civilizations and Interreligious Dialogue', *Iranian Journal of International Affairs*, vol. II, no. 3, 1999.

الفكر، وكيف يمكن تقدير هذه النقطة، ناهيك عن كيف يمكن تحليلها عقلانيًا؟ هذه هى أول مهمة لمن يفكرون فى العلاقات الدولية.

التجلى ليس وسيلة عقلانية أو منطقية فى الفكر الغربى. بل هى وسيلة روحية أو شعرية. وهى وسيلة لها نظير فى ثقافات أخرى، منها "ساتورى" أو الوميض الأزرق للتنوير المفاجئ فى الـ"زِن"؛ والغرض الكلى للغز (كوان) البوذى، الإدراك المفاجئ للإجابة يتم بالتعثر فى شىء يبدو كأنه لاصلة له بالأمر. إنه ما حاول كل من الرومى ويونس أمرة وصفه فى قصائدهما. والغرض أن الطفرة الشاعرية المجازية فى الغالب هى فى العديد من أنساق الفكر غير الغربية نقطة تحول وتطور منطقية فى نقاش. وهى خطوة منطقية فى أعمال سروش وغيره، وهى ما أشار إليه شعراء كالرومى، وهى وسيلة أساسية فى أنماط بعينها من الفكر الإسلامى أكثر من غيرها؛ فهى فى الفكر الشيعى والصوفى والإسماعيلى (من أتباع آغاخان) أكثر منها عند السنّة. وهى لا شك أكثر مما يحويه فكر ابن عبد الوهاب.

يروى رفيق كاشفجى حكاية مؤثرة لجماعة إسماعيلية إيرانية من القرن العشرين يوهب الشباب فيها لتعليم غربى لتحسين أحوال القرية.

كان مفهومهم عن الطبيعة البشرية تقليديًا يقوم على الفكر الإغريقى الإسلامى الذى انتشر فى العالم الإسلامى عبر القرون. كان شعرهم حافلاً بالشوق والمحبة الدينية المكثفة بعيدًا عن مادية الحياة اليومية الزائلة.. ولكن من غزلياتهم وتأويلاتهم الجامحة أحيانًا لقصص القرآن ابتكر هؤلاء الفلاحون منظومة فكرية متماسكة لنقل مجتمعاتهم إلى الحداثة.. ووضعوا فيما بعد ما جنته أجيالهم المتعلمة التالية من فوائد فى مقابل ما جاء به

أسلافهم العظام الشعراء والخطباء ممن كانت لديهم الرؤية لفهم الشعر الصوفى وطبقات المعانى المتعددة(١).

وأطلق كاشفجى على ذلك "مفارقة التصوف الدنيوى". كان الهدف إذن إيجاد تضاد يمكن لرؤية حديثة للعالم أن تؤكد به التصوف أيضًا. ونقطة التوكيد هى نقطة التقاطع حيث تلتقى العقلانية والسمو. وهناك حالة واضحة من هذا النوع فى أعمال المفكر المصرى محمد حسين هيكل الذى ظهرت مؤلفاته الكبرى فى عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته. انشغل فى البداية بفكرة إيجاد نهضة شرق أوسطية فى الفكر يمكن أن تساعد حتى الغرب قبل الحرب العالمية الأولى فى الاضمحلال الروحى والفلسفى الظاهر؛ نهضة تسير جنبًا إلى جنب مع التحديث والتقدم العلمى. وبتقدمه فى العمر وإدراكه مدى صعوبة مشروعه توصل لمنظومة من أربع نقاط ذات طبيعة توفيقية؛ فأثبت قيمة ما تحقق فى مصر القديمة من تقدم علمى مادى وروحى؛ وذهب إلى أن الإسلام يمكن أن يمثل الأساس الروحى للحداثة؛ إلا أنه أنكر الفلسفة الوضعية فى العلم والحداثة وأصر على ضرورتهما وطبيعتهما النسبية جنبا إلى جنب مع الحياة الروحية؛ وفى النهاية أقام منظومته الروحية لا على الإسلام وحده بل على أعمال المفكر الفرنسى هنرى برجسون الحائز على جائزة نوبل فى عام ١٩٢٧ والذى تناول فى كتاباته العلمية قيمة الحدس(٢). وهو ما يوضح مسألة مهمة، وهى إمكانية الاستعانة بمفكرين غربيين فى السعى لفهم الشرق. ولا حاجة لأن تبدأ المهمة الجديدة للمتخصصين فى الفكر فى مناطق غريبة تمامًا.

---

(١) Rafique Keshavjee, *Mysticism and the Plurality of Meaning: The Case of the Ismailis of Rural Iran*, London: I.B.Tauris, 1998, pp. 8-9.

(٢) Israel Gershoni, 'The Return of the East: Muhammad Husayn Haykal's Recantation of Positivism', in Moshe Ma'oz and Ilan Pappe, eds, *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within*, London: I.B.Tauris, 1997.

وقد لا يكون من الخطأ القول بأن من مفكرى الشرق الأوسط ممن تعلموا فى الغرب من وجد نفسه أيضًا موزعًا "بين بلاده و«الآخر»". ظهرت هذه العبارة لوصف ألبرت حورانى العالم اللبنانى الذى ولد فى مانشستر وعمل بالتدريس فى أوكسفورد معظم عمره بينما كان منجذبًا بشكل لا يقاوَم لفهم الشرق. وإذا تتبعنا ملخص السديرى لأعمال حورانى نتبين العديد من نقاط التقاطع مع الهموم الغربية المألوفة. وهناك أربع مراحل فكرية يصفها السديرى (وإن كانت أوجه الشبه بالفكر الغربى الواردة هنا من عندنا). أولها أن حورانى كان مهتمًا بطبيعة المدينة الإسلامية ودورها ومفهومها عن التشريع والتنظيم السياسى والنظام العام. وتذكرنا الصلة بين الحاكم والسوق بمفهوم أرسطو للمدينة كمركز حضرى ووحدة سياسية فى آن. ثانيًا، كان حورانى مهتمًا بما سماه ماكس فيبر "طبقة الأشراف" ممن قادوا المجتمع الحضرى. ثالثًا، انشغل بتفسير دينامية الدولة العثمانية، لا سيما على مستوى الروابط الحضرية والتنظيم على مستوى الشارع وعلى مستوى الجامع. ولايختلف ذلك عن اهتمامات رجال من أمثال المفكر الفرنسى هنرى لوفيفر ومفهومه عن حياة الحضر كحياة دينامية وإيقاعية. رابعًا، كان مهمومًا بالقومية العربية وبين أن أصولها كانت تكمن فى التقاطع بين العلمانيين المسيحيين والحداثيين المسلمين، فضلاً عن دور "الأقوياء" فى المعادلة[1]. وهى معادلة لا تختلف عن رؤية ثلاثية للثورة الإيرانية بشخصياتها من مفكرين تعلموا فى الغرب ولهم مكانتهم كشريعتى ومثاليين علمانيين وإصلاحيين وشيوعيين ورجال دين بقيادة آيات الله الذين أصبحوا "الأقوياء" الصاعدين. وفى شرائح اجتماعية كهذه بما لها من نفوذ فكرى متباين هناك

---

(١) Abdulaziz A. Al-Sudairi, *A Vision of the Middle East: An Intellectual Biography of Albert Hourani*, London: I.B.Tauris, 1999.

تواريخ استطرادية تيسر دخول علماء الغرب. والمهمة الجديدة ليست صعبة كما تبدو لأول وهلة.

المهمتان الثانية والثالثة يمكن التعبير عنهما بشكل موجز. فمن يعملون فى العلاقات الدولية بحاجة لأن يتعلموا من أبناء عمومتهم الفقهاء ممن يعملون فى التفسير. الأدوات المستخدمة فى الدراسات التوراتية ليست كمثيلاتها المستخدمة فى الدراسات القرآنية، إلا أن الهدف الأساسى من تفسير النصوص الأساسية على خلفية شمولية مفترضة أو مقبولة – الكتاب المقدس أو القرآن كنص مترابط وثابت ومعتمد – يعنى أن المهمة الثانية هى تأويل النص المقدس وتفسيره عمليًا. وطارق رمضان أفضل هؤلاء المفسرين العمليين العاملين فى الغرب؛ ومن أسف أنه لم يُدرس بشكل أفضل من جانب باحثى العلاقات الدولية.

ومما يعقّد عملية تفسير القرآن وجود الشريعة. ومشكلة الشريعة أنها كانت فيما مضى كيانًا حيًا من الفقه المتطور بينما تميل الآن إلى الجمود والرجعية، وهو أمر ناجم عن سقوط الدولة العثمانية وأفول نجم الإسلام كقوة عالمية تصارع فى الوقت نفسه الحداثة. وقضى لورنس العرب وقتًا طويلاً يفجر جسور العثمانيين وما أنشأوا من سكك حديدية ثم يرقب فى دهشة سرعة إعادتهم بناءها. كانت هناك قدرة فائقة على التحديث آنذاك. وإعادة تطوير العالم الإسلامى من مصلحة الجميع. والمهمة الثالثة فقهية، ولها تصنيفان فرعيان، الأول العمل على تحقيق دينامية جديدة فى الجدل حول الشريعة، وهى عملية قد يدفع إليها العمل على دساتير تتعامل مع الحداثة لابعبارات استثنائية، بل كأدوات أصيلة فى النصوص الدستورية الإسلامية. والتصنيف الفرعى الآخر تطبيق مبادئ العرف على المجالات التشريعية التى تجاز فيها أنماط الحكم الشمولى أو تبرر كما حدث فى عديد من دول أفريقيا

بالإشارة إلى أنماط سلوك "تقليدية" ومتوارثة. وللحاجة لمصطلح جديد فإن مصطلح "علم أعراق حقوقى" قد يساعد فى تحديد ما قد يعد تلفيقًا أو تبسيطًا أو نفعية من هذه المزاعم. وما تبقى لابد أن يدرس بكل جدية فى إطار العلاقات الدولية.

التقدم الطفيف: المواطنون

يبين نموذج حالة دارفور كما سبقت الإشارة إليه أن المواطنين بحاجة لتلافى الفرضيات الساذجة عن الهوية واستسهال إضفاء صفات شيطانية على طرف وصفات الضحية على الطرف الآخر.

هناك طرق غير مؤلمة نبدأ بها التعرف على أنماط الإسلام المختلفة، ومسئولية أساسية تتطلب الشفافية قبل الزحف إلى الحرب.

فى حالة حرب العراق فبغض النظر عن مدى طغيان صدام حسين لم يكن لديه أسلحة دمار شامل ولا كانت له صلات تآمرية بالقاعدة ولا كان يشكل تهديدًا للغرب؛ وقبل أن تفترس العقوبات العراق تمكن من إنشاء دولة علمانية موحدة ومسالمة إلى حد كبير تتوفر فيها الكهرباء والماء والرعاية الصحية والتعليم على مستوى قومى عام. وكان وكيلاً للغرب فى شن حرب على إيران آيات الله، وعلى الرغم من السخرية من خيلائه فى بلدان مجاورة كسوريا فإنه حظى بإعجاب الكثيرين فى العالم الثالث لإنجازاته الداخلية. ولم تكن سهولة إضفاء سمات شيطانية عليه – من طاغية ناجح بل "مفيد" دوليًا أحيانًا إلى تهديد على العالم الغربى ثم إلى صورة هتلر القرن الحادى والعشرين – إلا نتيجة لأن المواطنين أنفسهم لم يتقصوا المعلومات بأنفسهم ولم يطالبوا حكوماتهم بالمواءمة بين هذه المعلومات العامة وسياساتها الرسمية.

الفكرة هى أن تفكر لا أن تنقاد أو تتأثر بصور الألم. فالحرب والعاطفة يتطلبان فكرًا وانفتاحًا. وحتى بوب جلدوف تعلم أن يفكر وإن لم يفلح دائمًا. لكن جلدوف ٢٠٠٥ الذى حاول أن يؤثر على قمة الثمانى الكبار يختلف تمام الاختلاف عن جلدوف ١٩٨٤. كان حينذاك شابًا غاضبًا أذله الجوع فى القرن الأفريقى وحرك مشاعر الناس. أما فى ٢٠٠٥ فأمام تحدى عدم المساواة الاقتصادية فى العالم حاول أن يثير مشاعر الناس وأن يجادل الحكومات بلغ الحكومات. وعندما لف نلسون مانديلا بقبعته الفراء الروسية ذراعه حول عنق جلدوف فى ميدان الطرف الأغر فى شتاء ٢٠٠٥ ربما كان يفكر فى المسافة الطويلة التى قطعها الشاب الجرىء والمسافة الطويلة التى عليه أن يقطعها من بعد. قد يكون غير كامل ولا طائل من جهوده ومتناقضًا وربما على خطأ أحيانًا، ولكنه لايزال يمثل نموذجًا لسهولة المحاولة. فمانديلا نفسه كان يحاول أيضًا. كان يتشح بالسواد من رأسه حتى أخمص قدميه فى ذلك اليوم، فكان صيحة ورمزًا كجلدوف. كان يعمل جاهدًا حتى يصبح مزدوجًا – شيخًا وشابًا، حكيمًا و"مسايرًا لعصره" – ويحث الناس على أن يواصلوا التفكير كما يواصلون المطالبة.

التقدم الطفيف: الحكومات

ينبغى للنزاعات الدولية فى المستقبل أن تكون بالقوة الناعمة. وهذا شىء يمكن فى النهاية أن يعمل فى كلا الاتجاهين وأن يسمح بالاختراق المتبادل بين الثقافات وأنماط الوعى السياسى. ومن الشرق الأوسط تأتى "الجزيرة"، ومن إيران "برس تى فى"، وتشن كلتاهما حروبًا إعلامية على نسبة المشاهدة والتأثير العالمى. فإلى داخل إيران فى ظل حكم آيات الله يقوم الشباب بتهريب الإسطوانات المدمجة لمادونا؛ وفى حوانيت الإسطوانات فى الغرب تعتبر "الموسيقى العالمية" صرعة تستحق مساحة كبيرة على الأرفف؛

و"الموسيقى العالمية" متأثرة بدورها بالاتجاهات الغربية. وموسيقى الراب بالعربية أو باللغات الأفريقية أنجح على أية حال منها بالفرنسية. و"الحروب الثقافية" أقل دموية على الأقل من الحروب بدبابات وصواريخ الصحراء.

لكن هناك شيئًا كبيرًا يمكن أن تعمله الحكومات فى أوروبا، وحتى هذا يعد إسهامًا طفيفًا فى شىء أكبر، وهو قبول تركيا فى عضوية الاتحاد الأوروبى. كان هناك هاجس رهيب فى الغرب عندما فاز حزب إسلامى معتدل فى الانتخابات التركية. ويسعى الحزب جاهدًا لإثبات أنه لا يختلف عن أى حزب ديمقراطى مسيحى أوروبى غربى، وربما كان هذا صحيحًا. ومع ذلك فإن أوراق اعتماده الإسلامية سمحت له بأن يشكل وبجرأة بالغة فريقا من الباحثين الإصلاحيين لإعادة كتابة الشريعة وجعلها أنسب للقرن الحادى والعشرين وجعلها شيئًا تتمحور حوله تركيا فى توجهاتها نحو كل من الشرق والغرب. والحقيقة أن ما يعرف "بمدرسة أنقرة" تتلقى النصح من الخبراء بكيفية تطور المسيحية التدريجى وتغيرها عبر السنين مع اهتمام خاص بالتبرير ضمن المبادئ الأولى – ما يعرف فى الإسلام نفسه بالاجتهاد – لإعادة صوغ مبادئ الإسلام وفقًا لتغير العصور والبيئات والتقنيات والتفاعلات الأعقد. وهو بصورة ما أهم شىء يحدث فى أوروبا[١] فى بلد كان فيما مضى يضم حاضرة العالم الغربى– إمبراطورية الروم، القسطنطينية، بيزنطة – وأنجب أكثر الرجال عالمية وهو طلعت سعيد هلمن. وما سيحدث فى تركيا بهذا المشروع الذى سيستغرق بضع سنوات حتى يثبُت بعد اكتماله سيساعد على تغيير الإسلام السنى حول العالم، وسيسمح بمزيد من القرب مع مذهب تركيا الإسلامى الصوفى الرئيس الآخر وصلاته بالشيعة.

---

(١) وهذا رأى مارتن كيتل أيضا، Martin Kettle, 'The Most Interesting Country in Europe', *Guardian*, 27 February 2008.

دروس المثقفين

تناولنا فى صدر هذا الفصل أعمال بعض المثقفين العامين العالميين المعروفين. ومع أن نجوجى كان يكتب فى المقام الأول عن كينيا والكينيين، وسوينكا عن نيجيريا وأفريقيا، وتشومسكى عن رسم السياسة الخارجية الأمريكية، فإن كلاً منهم حاول صوغ همومه فى سياق عام عابر للقوميات. فما من مواطن من أى بلد يريد أن يموت مثلاً بلا معنى. دارت هذه الهموم حول أربعة مبادئ أساسية شكلت مطلبًا عامًا عابرًا للقوميات: (١) الشفافية (٢) عدم التعسف (٣) المساءلة (٤) الإنصاف، وإليها يمكن إضافة مبدأ خامس وهو أن ما يسبب الحزن شيء ينبغى التعامل معه من منطلق التعاطف. فصاحب المبادئ حين يموت فى السجن ليس مجرد ضحية لحكومة تعسفية تفتقر للشفافية وغير خاضعة للمساءلة وغير منصفة، بل هو أيضًا شخص عانى ربما لدرجة رهيبة. والتعاطف سائد فى سياق أعمال هؤلاء الكتاب جميعًا.

قليل من المثقفين العامين من أتم عملاً كاملاً، إلا أن التقدم واضح فى كتابات من تناولنا هنا:

- تعبير المرء يحدد هويته (نجوجى).
- إله المرء يحدد إحساسه بالخير (رمضان)
- تشكك المرء يحدد انتماءه لعالم أخلاقى (تشومسكى)
- ازدواج المرء يسمح للعالم الأخلاقى بتوطنه الطبيعى المعاصر فى دنيا البشر (إدوارد سعيد).

وإذا استطعنا كلٌ على حدة أن نسعى للتقدم من خلال هذه المراحل فربما نصبح أقل نقصًا فى عضويتنا فى عالم أخلاقى، بل فى انتمائنا لجنس بائس شبه فاشل.

الجهد الكبير نحو وضوح الفكر وسط الغضب الفاتر ونحو الهزيمة (حكاية أخرى تنهيه)

وضوح الفكر نفسه والغضب الفاتر هما اللذان يدفعان الانتحارى وتحريات تشومسكى الجدلية. والقاسم المشترك جنونًا أو تعصبًا. فالموت – والقتل – يحتاج لكثير من التفكير. وقضاء العمر فى التجريم بعد بحث عميق يحتاج لكثير من التفكير. إنها حالة اتخاذ واستخدام للغضب الفاتر الواضح الفكر نفسه نيابة عن عالم من عمليات الدمج والازدواج. وأنا أشك بعمق فى الإفراط فى استخدام مصطلح "نزعة الخلاص". فهو يوحى بتوجه وحيد نحوه باسم العدل. وأقترح استخدام العديد من السبل الملتوية التى تقودنا فى النهاية فيما يشبه المتاهة إلى نقطة مشتركة. وأنا لا أقترح أن نبدأ بخارطة معدة سلفًا أو خطة موضوعة مسبقًا.

أنا أقترح الحاجة لتعاطف أكبر كثيرًا وأكثر تفتحًا تجاه العالم. وفى النهاية ما كان ينبغى لنا أن ندفع بالفلاشا إلى حياة جديدة فى إسرائيل. كان ينبغى لنا أن نعمل معهم على استعادة ما كان لهم فى أرض بلادهم.

كتبت عالمة الأنثروبولوجيا وفيلسوفة الأديان ميرشا إلياد كثيرًا عن "العودة الأبدية" كرمز مشترك فى كافة الأديان تقريبًا. فالربيع يعود دائمًا بعد الشتاء. فالبطل فى ملحمة سير جاوين والفارس الأخضر يعود بأمان – وإن عوقب بشتاء قاسٍ على قصوره – إلى ربيع جديد فى كاميلوت. وهناك ومن منطلق التضامن مع نذر جاوين بأن يرتدى للأبد شالاً أخضر كرمز لفشله

ينذر الفرسان جميعًا أن يرتدوا شالاً مثله. وربما لم يكن هذا تضامنًا بقدر ما كان تعاطفًا. والمشكلة فى العودة الأبدية أننا لا نتعلم دائمًا من أخطائنا، بل نقع فيها من جديد بصور أخف. والاقتراح الأدنى هنا هو أن نعى سبل تخفيف أنفسنا ونحن نبحر فى المستقبل.

كما أن البشرية ليست ملتزمة بالعودة الشاملة. فموت يسوع وقيامته ليسا مقبولين باعتبارهما اللحظة الرمزية للربيع. وهناك أساطير كثيرة تقول إنه نجا من الصليب ومضى إلى مريم المجدلية بينما «مشت قدماه فى العصور القديمة على جبال إنجلترا الخضراء». وحتى موت يهوذا الإسخريوطى خائن يسوع يمكن تخفيفه. والروائى النيوزيلندى ك.ك. ستيد كتب أنجح الروايات الحالية التى تصور طول عمر يهوذا[1].

والاقتراح المتهور لهذا الكتاب هو أن تكون كالإسكندر الذى لم يمت فى شبابه فى غمار فتوحه، أليس كذلك؟ فواصل فى الأسطورة الإسلامية حتى صار ملكًا عالمًا بالغ الحكمة انغمس فى تجاربه فى صنع الغواصات وفى العلم الذى أحاط به فى البلاد التى فتح. كان يعتمر خوذته المقدونية بعارضيها الناتئين كالقرنين، فكان يبدو كشيطان على صهوة جواد. وكان يدعى "الأكبر" لأنه خرج يغزو ثم استسلم لغزو الأفكار والثقافات الجديدة، وفى النهاية اتخذ موقعًا بينها ساعد فيه على دفع الحوار الذى دفع بهذه الثقافات قدمًا.

ونظرًا لأن هناك الكثير مما ينبغى تعلمه فعلينا أن نصمد وألا نخشى الهزيمة. وأحيانًا هناك كثير من الرحمة ينبغى إدراكه حين ندمج مصائرنا فى مصائر غيرنا.

---

(١) C.K. Stead, *My Name was Judas*, London: Vintage, 2006.

مقال ببليوغرافى
وشكر وعرفان

حرصت أن أدون هذا الكتاب بأسلوب غير مألوف. وحاول الكتاب بنفسه أن يضرب مثلاً بأن هناك سبلاً عديدة للتفكير والتعبير عن الفكر. إلا أن هناك مجالات عديدة لا خبرة لى بها ولكنى كتبت عنها بحماس هاوٍ. ولا ينبغى لأى من هذه الجوانب التى ميزت كتابنا أن تخفى حقيقة أنى حاولت عبر سنوات عدة أن أقرأ بعمق واتساع ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، وأن أفكر فيما أقرأ. وبعض نتائج المطالعة والفكر ينشر فى مجلات علمية ومجموعات سنورد أسماء بعضها فى نهاية الكتاب، وكذلك بعض الكلمات الأساسية التى بثت الروح فى أحد مشروعاتنا الكبرى فى حياتنا العلمية.

كتاب واحد لم يتوفر لدى وأنا أكتب، بل حصلت عليه فيما بعد وتمنيت أن يتاح لى من قبل هو "النشوة والثورة: مقالات فى الأدب التركى" لطلعت سعيد هلمن[١]. فثراء فكره عن التصوف فى تاريخ الأدب التركى هو ما يجعل هذا الكتاب ممتعًا. ووفى التعبيرية الصوفية ما هو أكثر مما قد يسمح به أى اشتغال حديث بجلال الدين الرومى. والكتاب الذى ساعدنى على تلافى ذلك هو "الرومى فى الماضى والحاضر، الشرق والغرب: حياة جلال الدين الرومى وتعاليمه وشعره" لفرانكلين لويس[٢]. وأوردنا فى كتابنا هذا أعمال شعراء ومفكرين متصوفة وفرس نشرت على قائمة دار تاوريس للنشر.

---

(١) Talat Sait Halman. *Rapture and Revolution: Wssays on Turkish Literature*, Syracuse: Syracuse Iniversity Press, 2007.

(٢) Franklin D. Lewis, *Rumi Past and Present, East and West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi*, Oxford, Oneworld, 2000.

لن يجد أى قارئ خبير يطالع كتابنا هذا أية صعوبة فى إدراك أن قراءاتى للإسلام تظل متأثرة بكتابات الصوفية والإسماعيلية وإلى حد ما الشيعة. ولم يكن الأمر كذلك فى البداية، ولكنى أقر بالعون الذى قدمه لى ألطاف جوهر فى شبابى فى السبعينيات. وأعماله لم تعد تطبع كما أنه هو نفسه شخصية مثيرة للجدل سواء فى بلاده باكستان أو فى لندن حيث استقر به المقام. وكتابه "ترجمات من القرآن"[١] يرسم للإسلام صورة فى غاية الإنسانية.

كان تقديرى وأنا شاب لفضل المفكرين المسلمين الذين عاشوا فى "عالم موازٍ" لأوروبا "العصور المظلمة" فى الحفاظ على فلسفة اليونان هو الذى جعلنى أرى الإسكندر الأكبر بعيون جديدة وأدرك مغزى تعدديته الثقافية الأولى. وليس هذا بمستغرب. فالمؤلف الأساسى "الحضارة الهيلينية" لتارن وجريفيث[٢] رسم صورة عالمية هائلة، إلا أنى لم أطالعه بالعمق الكافى وأنا بعد طالب بالجامعة؛ وكانت خلاصته أن الهيلينية مهدت الطريق لا لإسلام عالمى بل لمسيحية عالمية. وساعد ذلك فى لجوء المتكلمين الغربيين إلى تراث تاريخى "متصل" - يونانى ويهودى مسيحى - ولكن خطر لى فى النهاية أنها كان يمكن أن تمهد الطريق لإسلام عالمى ولو استمر وازدهر بعالميته وشموله لغير وجه تاريخ العالم الحديث. وأعترف أن جزءًا من كتابنا هذا يرتكز على هذه الـــ "ماذا لو؟" والـــ "لِم لا؟".

ساعدت إهداءات الكتب التى تلقيت فى السنوات الأخيرة من حسن مرادى على إيقاظ هذه المسألة. وأهدانى بصفة خاصة طبعة مصورة رائعة

---

(١) Altaf Gauhar, *Translations from the Quran*, London: Islamic Information Services, 1977.

(٢) Tarn and Griffith, *Hellenistic Civilisation*, London: Edward Arnold, 1927.

من شاهنامة الفردوسى[1]. ومن الواضح من إشاراتى المستمرة إليها أنى فُتنت بجمال أدبها وما تحوى من رسالة تسامح عالمية. والتسامح برمته يقوم على الفهم. وخطابها إلى قيصر الروم عن ديانات العالم ينم عن فهم شامل وتسامح مسانى بعمق.

وأعترف بأنى أدين أصلاً بما لدىّ من فهم للفكر الهندوسى والتبتى لما يتحلى به هذا الفكر من تعبيرات فنية دينية وأدب شعبى. وقد يتناسب هذا مع أنساق الروح فى مقابل "الكلمة"، لكن مقاربتى كانت مبتذلة. فليس لدىّ أى مدخل للأوبانيشاد مثلاً دون القدرة على نسبة تعاليمها إلى الحكايات الشعبية الروحية للمهابهاراتا حيث تضفى خطايا أرجونا وإخوته تعبيرًا إنسانيًا على معنى التعاليم الأسمى. والحكايات فيها مطولة ومكررة لدرجة أنى أقر بأنى أمضيت وقتًا طويلاً أحاول دخولها عن طريق الهزليات الهندية على المحطات المعطلة فيما كان لايزال يعرف ببومباى وعلى أوصاف بوليوود البشعة الأولى. وكان إنتاج بيتر بروك المسرحى للمهابهاراتا كما صور لتليفزيون القناة الرابعة بمثابة نقطة تحول. وربما شاهدتها وأنا محموم، ولكنى أعتبرها ترجمة عميقة. ووصف بروك لكيفية تنفيذها فى كتابه بعنوان "نقطة التحول: المسرح والسينما والأوبرا ١٩٤٦-١٩٨٧"[2] يلقى بعض الضوء على قراءاته المختلفة قليلاً للعقيدة الهندوسية. ومع ذلك فإنى أعترف بأنى لست بارعًا فى وصف الفكر الهندوسى. وما فعلتُ هو أنى نبذت أفكارى المنقوصة وتقبلت الأفكار الأفضل صياغة فى كتاب روث كاتس بعنوان "أرجونا فى المهابهاراتا: حيثما كان كريشنا يكون النصر"[3]. وأقر

(١) طهران، يوسفعلى، ٢٠٠١.

(٢) Brook, Peter, *The Shifting Point: Theatre, Film, Opera 1946-1987*, New York: Theatre Communications, 1987.

(٣) Ruth Katz, *Arjuna in the Mahabharata: Where Krishna Is, There Is Victory*, Columbia: University of South Carolina Press, 1989.

أيضًا بأن تقديرى للفكر الدينى التبتى محدود. فالرسوم وسائر عناصر الفن الدينى التبتى رائعة ولكنى كنت مطلعًا على بعض أسرار التعاملات الدبلوماسية بين الدلاى لاما وبكين وأشك فى أن أعوان الدلاى لاما يعبرون عن التعاليم التبتية بصورة مثالية ورقيقة. وليس لدىّ ما يشبه الترياق.

ودراستى للفكر الصينى وفكر الشرق الأقصى بعامة لها تاريخ نكد أيضًا. كل شىء بدأ كرد فعل لنشأتى. أردت أن أرفض كل شىء بالصورة التى تعلمتها. أردت كغيرى من أبناء المهاجرين أن أكون "حديثًا" و"أتكيف". كانت شيوعية ماو فى الصين كما تبدت فى سياسة شو إنلاى الخارجية هى التى أدت بى إلى "قلب تركيبة" جذورى الصينية. دفعنى كتاب "شو إنلاى وأسس السياسة الخارجية الصينية" لكو كانج شاو(١) ولا سيما الفقرات الأولى منه والتى يرجع فيها بتأثيرات شو إنلاى إلى جو يانوو (١٦١٣-١٦٨٢م) ووانج فوجى (١٦١٩-١٦٩٢م) ورفضهما الكونفوشية الجديدة إلى إعادة النظر فى الكونفوشية الجديدة والقديمة التى رفضها جو. والحقيقة أنه لم يقدم على شىء من هذا القبيل، إلا أن التوفيق بين الكونفوشيتين والنزعة البراجماتية لدى كل من جو ووانج يفسران السلوك السياسى الصينى الحديث والفكر الكامن وراء الآراء المأثورة.

ظللت لفترة طويلة أظن أنى توصلت لدرجة ما من الانتماء الشخصى للبوذية العلمانية. والآن أجد ذلك أكثر إشكالاً مما ظننت. وكما هو الحال مع الأوبانيشاد لا يمكننى أن أقدر السوترا. كانت فكرة التعاطف العلمانى والتسامح جذابة فى حد ذاتها. وهناك صلة هنا بتأرجحى فيما يتعلق بالبوذية التبتية. والفن أكثر المداخل تعاطفًا بالنسبة لى إليها، وأمدنى كتاب "فن التبت

(١) Kuo-Kang Shao, *Zhou Enlai and the Foundations of Chinese Foreign Policy,* London: Macmillan, 1996.

الدينى" لميرلين رى وروبرت ثورمان[١] بتفسيرات وتواريخ مفيدة للغاية وكذلك بصور للأعمال الفنية. كما أن الفنون القتالية وسيلة لفهم البوذية.

وأود أن أنهى كتابى بإشارة إلى مجالين آخرين للاشتباك. فأنا ظللت أطالع القرآن لسنوات فى شبابى، إلا أنى بدأت أقرأ الكتاب المقدس وسائر النصوص المسيحية منذ طفولتى. وحتى فى طفولتى كان من السهل إدراك التناقضات فى روايات الإنجيل الأربع. ولاحظت فى شبابى الفارق الواضح بين نسختى بولس ويوحنا من العهد الجديد. وأحسست بالانتماء لفريق يوحنا. واكتشف أساتذتى الأوائل بالجامعة الأناجيل السرية فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات وكانوا يعطوننى طبعاتهم منها، إلا أن كتاب إيلين بيجلز بعنوان "الأناجيل السرية"[٢] هو الذى أمدنى برؤية مسيحية بديلة حقاً، رؤية قيدتنى بالفكر الهيلينى والشرق أوسطى والزرادشتى. وكان تارن وجريفيث على حق إذ قالا إن «نطاق الهيلينية ساعد على تهيئة الظروف للمسيحية». وما أخطآ فيه هو عدم تقدير أن عددًا من مذاهب الفكر والعقيدة فى النطاق الهيلينى الشاسع ارتدت إلى داخل الهيلينية وإمبراطورية الروم وإلى رافد رئيس من المسيحية تداعى فيما بعد ضمن صراعات السلطة فى الكنيسة تاركًا يوحنا ليصبح البديل الرسمى الأوحد لقيود بولس. وبدا لى أن الجانب الخطأ من الصراعات المسيحية انتصر. وكان انفتاح الفكر الغنوصى وعالميته الصوفية ونسويته بمثابة نموذج مختصر لسلسلة أخرى من التساؤلين "ماذا لو؟" و"لم لا؟".

وحاولنا فى كتابنا هذا أن نعرض بعض أمثلة الفكر الأفريقى المعاصر، وذلك بالإحالة إلى ناتج أفريقيا الأدبى الشديد الثراء. ولدىّ كثير

---

(١) Marylin M. Rhie and Robert A.F.Thurman, *The Sacred Art of Tibet*, London: Thames & Hudson, 1991.

(٢) Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York: Randon House, 1979.

من الناس أشكرهم على تعاونهم معى فى هذه النقطة. وأشير إلى رانكا بريموراك ودراستها العميقة عن الأدب الزيمبابوى بعنوان "مكان الدموع"(١).

وبالنسبة لقراء هذا الكتاب أتمنى أن أكون عبرت بأمانة عما أحس به. وأعتذر لمن ضايقتهم بعض إشاراتى. وأتمنى أن أثير ما هو أكثر من مجرد نقاط جدلية هنا، فأحداث العالم الآن يصعب فهمها - إيران، والصحوة الإسلامية، والتفجيرات الانتحارية، والإرهاب، واستعراض الصين بعض عضلاتها بصورة غير متوقعة - كلها أمور كان لابد من تأمل جذور الفكر وراءها قبل ذلك بسنوات.

كما أتعشم أن يجعل الآخرون هذه التأملات "مرحة". فالدنيا لا يجب بالضرورة أن تكون مكانًا مريرًا للخصومات. فالانتقال من شك إلى شكوك يمكن أن يكون استكشافًا بهيجًا.

---

(١) Ranka Primorac, *Place of Tears*, London: I.B.Tauris, 2006.

مراجع مختارة

'China's Foreign Policy and Africa: The Rise and Fall of China's Three Worlds Theory', *The Round Table* 296, 1985.

'Anthropological Diplomacy - A New Perspective to International Relations', *India Quarterly*, vol. 61, no. T, 1985.

'Small Revolutions and the Study of International Relations: A Note on the Problematic of Affiliation', *Political Science*, vol. 43, no. a, 1991.

Kaunda and. Southern Africa: Image and Realityin Foreign Policy, London: I.E. Tauris, 1992.

'A Slimmer Polemic: Revolution, Rebellion and Romance - Some Notes Towards the Resacralisation of IR', *Paradigms*, vol. 7, no. 1, 1993.

'Culture and Absent Epistemologies in the International Relations Discipline', *Theoria* 81/2, 1993.

'Cultural and Linguistic Reductiomsms and a New Historical Sociology for International Relations', *Millennium*, vol. 22, no. 3, 1993.

Renegade States: *The Evolution of Revolutionary Foreign Policy*, ed. With Andrew J. Williams, Manchester: Manchester University Press, 1994.

'Beyond the NorLh-west: Africa and the East', in A.J.R. Groom and Margot Light, eds. *Contemporary International Relation: A Guide to Theory*, London: Pinter, 1994.

Towards a Multicultural Roshamon Paradigm in International Relations, Tampere: Tampere Peace Research Institute, 1996.

'Seven Types of Ambiguity in Western International Relations Theory and Painful Steps to Right Ethics', *Theoria* 89, 1997.

'Too Neat and Under-Thought aWorld Order: Huntington and Civilisations', exchange with Samuel P. Huntington, *Millennium*, vol. a6, no. 1, 1997.

'Redefining the Third World for a New Millennium: An Aching Towards Subjectivity', in Lloyd Pettiford and Nana Poku. eds, *Redefining the Third World*, London: Macmillan, 1998.

'A Story Beyond Telos: Redeeming the Shield of Achilles for a Realism of Rights in IR', *Millennium.*, vol. 28, no. 1..1999-

'Aspirations and Absent Methodologies in Universalism: Towards a Multicultural Normative Theory', in Jan-Stefan Fritz and Maria Lensu, eds, *Value Pluralism, Normative Theory and International Relations*, London: Macmillan, 1999.

'The Warlord and Global Order', in Paul B. Rich. ed.. *Warlords in International Relations*, London: Macmillan, 1999.

'Typologies towards an Unchained Medley: Against the Gentrification of Discourse in International Relations', in Vivienne Jabri and Eleonore O'Corman, eds, *Women, Culture and International Relations*, Boulder CO: Lynne Rienner, 1999.

'Rorty as Shadow Warrior: Hans Kung and a Global Ethic', Review *of International Studies*, vol. 35, no. 3, 1999.

'Writing Sacral IR: An Excavation Involving Kung, Eliade and Illiterate Buddhism', *Millennium*, vol. 39, no. 3. 2000.

'The Construction and Export orCulrure as Artefact: The Case of Japanese Martial Arts', *Body & Society*, vol. 6, no. 1, 2000.

The Zen of International Relations, ed. with Peter Mandaville and Roland Bleiker, London: Palgrave, 2001.

Composing Africa: Civil Society and Its Discontents, Tampere: Tampere Peace Research Institute, 2003.

'The Performativily of Death: Yukio Mishima and a Fusion for International Relations', *Borderlands*, vol. 2, no. 2, 2003.

'A New Triptych for International Relations in the 21st Century: Reyond Waltz and beyond Lacan's Antigone, with a Note on the Falun Gong of China', *Global Society*, vol. 17, no. 3, 2003.

'A Problem for IR: How Shall We Narrate the Saga of Bestial Man?'. *Global Society*, vol. 17, no. 4. 2003.

Robert Mugabe: *A Life of Power and Violence*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

'The Imagination of Land and the Reality of Seizure: Zimbabwe and Complex Reinvention', with Ranka Primorac, *Columbia University Journal of International Affairs*, vol. 57, no, 2, 2004.

Out of Evil: New International Politics and Old Doctrines of War, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.

'Trauma and the Idea of Unreconciled Citizenship in Zimbabwe: The Novels of Vera and Kanengoni', *Third World Quarterly*, vol. 26, no. 2, 2005.

'Fanon: The Octogenarian of International Revenge, and the Suicide Bomber of Today', *Cooperation and Conflict*, vol. 42, no. 2, 2008.

'After the Order to Civilization: Weightless International Relations and the Burden of Unreduced Responsibility', *Interventions*, vol. 10, no. 2, 2008.

المؤلف فى سطور:

ستيفن تشان

أستاذ العلاقات الدولية، تولى عمادة الحقوق والعلوم الاجتماعية بمعهد الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن. بدأ حياته كابن مهاجرَيْن صينيين فى نيوزيلنده، وتعلم الدراسات اليونانية واللاتينية، ثم ذهب إلى المملكة المتحدة، وقضى سنوات عدة فى أفريقيا كموظف دولى. وعمل أستاذًا زائرًا بعدد من الجامعات وألقى محاضرات فى خمس قارات. ومن كتبه الأخرى "دستور العلاقات الدولية" و"روبرت موجابى: عمر من السلطة والعنف، الخروج من أفريقيا الشر والجشع".

المترجم فى سطور:

د. عبدالوهاب علوب

أستاذ مساعد اللغة الفارسية وآدابها بكلية الآداب بجامعة القاهرة، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة ميشيجن (آن آربر) وله العديد من المؤلفات فى تخصصه وعدد وافر من الترجمات عن الإنجليزية والفارسية والطاجيكية. ومن أبرز مؤلفاته "الأدب الفارسى الحديث والمعاصر" و"المسرح الإيرانى" و"نهاية العالم" و"إنجيل أمريكا" وقاموس "الواعد" (فارسى-عربى) ومن ترجماته عن الإنجليزية "ديانة الساميين" و"العمارة الإسلامية فى مصر" و"الحداثة وما بعد الحداثة" و"الإسلام فى البلقان" و"ثقافة العولمة" و"فعل القراءة" و"السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية" و"قصة الثورة الإيرانية" و"أسفار العهد القديم فى التاريخ" و"مصادر دراسة التاريخ الإسلامى" و"الموجة الثالثة: التحول الديمقراطى فى أواخر القرن العشرين" و"القوى العظمى: التغيرات الاقتصادية والصراع العسكرى من ١٥٠٠ الى ٢٠٠٠" و"نون والقلم" و"تاريخ المغول"؛ وعن الفارسية "أسمار الببغاء" و"تاريخ الجزيرة العربية والإسلام" و"حكايات إيرانية"؛ وعن الطاجيكية "الطاجيك فى مرآة التاريخ" وغير ذلك.

التصحيح اللغوى: أشرف عويـــس
الإشراف الفــنى: حســن كامــل